اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۵ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد معزالدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۵ء)
مدیر	:	محمد معزالدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۷۵ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۸۰
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۷۷۳-۰۰۲۱
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ١٦ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ١٩٧٥ء | شمارہ: ٢

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے۔اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

پاکستان	بیرونی ممالک
۱۵/- روپیہ	۵ ڈالر یا ۱٫۷۵ پونڈ

قیمت فی شمارہ

۴/- روپیہ	۱٫۲۵ ڈالر یا .۵۰ پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت، ”اقبال ریویو“ ، ۳۳-۹۰۳/ڈی، بلاک نمبر ۶، پی۔ای۔سی۔ایچ۔ سوسائٹی ، کراچی-۲۹ کے پتہ پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر وطابع: ڈاکٹر ایم معزالدین، معتمد مجلس ادارت و ناظم اقبال اکادمی پاکستان، کراچی-۲۹

مطبع : ٹیکنیکل پرنٹرز ، کوچہ حاجی عثمانی ، آئی ۔ آئی چندریگر روڈ، کراچی ۔

ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال مرحوم کے بعض فلسفیانہ اور مذہبی افکار میں مماثلت

—O—

تمہید

یوسف سلیم چشتی

ڈاکٹر رادھا کرشنن کے فلسفے اور ان کی شخصیت کے علمی پہلو سے میری دلچسپی کا آغاز ۱۹۳۴ء میں ان کی ایک مختصر مگر خیال انگیز تصنیف موسومہ "کالکی" (Kalki) کے مطالعے سے ہوا جو ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں انہوں نے تہذیب مغرب پر زبردست تنقید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تہذیب، بنی آدم کے حق میں پیام[1] ہلاکت ہے۔ بقول ڈاکٹر موصوف، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تہذیب کے قصر رفیع کی بنیاد، مادیت یا انکار خدا پر ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد، انسان رفتہ رفتہ بہائم کی سطح پر آجاتا ہے اور اس حالت میں اس کا وجود، بنی آدم کے حق میں سراسر منبع فساد و شر بن جاتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے مغرب کو مسلک روحانیت اختیار کرنے کی دعوت دی ہے اور اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ پائدار اور نافع تہذیب صرف ایمان باللہ کی بنیاد پر قائم ہوسکتی ہے۔ اگر نام ظاہر نہ کیا جائے تو ایک مسلمان قاری کا ذہن اسی طرف منتقل ہوگا کہ یہ تو کسی مسلمان مفکر کے نتائج افکار ہیں۔

ڈاکٹر موصوف نے اپنے اکثر مقالات میں بنی آدم کو تہذیب مغرب کے مفاسد سے آگاہ کیا ہے اور مذہب یا خدا پرستی کی ضرورت اور اہمیت کا اثبات کیا ہے مثلاً ۱۹۳۶ء میں جو مقالہ انہوں نے "عصری ہندی فلسفہ" (Contemporary Indian Philosophy) کے لئے لکھا تھا، اس میں وہ اپنے خیالات کا اظہار بایں الفاظ کرتے ہیں۔

"مذہب ہم سے یقین کامل کا مطالبہ کرتا ہے مگر عصر حاضر کی سائنٹفک فطرت پرستی نے اسی اہم صفت کو ہماری زندگی سے خارج کر دیا ہے۔ فطرت پرستوں (منکرین خدا) کا گروہ ہم سے کہتا ہے کہ مذہب، انسانی ترقی کی راہ میں سنگ گراں ہے۔ چنانچہ مشہور فلسفی سنٹیانا (Santayana) مذہب کو

۱۔ اقبال کا فیصلہ بھی یہی ہے۔

شاعری کی ایک صنف قرار دیتا ہے ، کروچے (Croce) اسے علم الاصنام یا مای تھالوجی سے تعبیر کرتا ہے ، ڈرخیم (Durkheim) اسے ایک عمرانی مظہر سمجھتا ہے اور لینن (Lenin) اسے عوام کے حق میں بمنزلۂ افیون قرار دیتا ہے۔ نتیجہ اس شدید مخالفانہ تنقید و تنقیص کا یہ نکلا ہے کہ صداقت مطلقہ ہماری زندگی سے خارج ہوگئی ہے اور اس کی جگہ خود غرضی نے لے لی ہے۔ بنی آدم کے سروں پر ایک ایسا معاشی نظام مسلط ہوگیا ہے جس کی تباہ کاریوں سے ساری دنیائے انسانیت چیخ اٹھی ہے۔ ہر طرف حرص و طمع کا بازار گرم ہے اور آمریت کا عفریت بڑے اطمینان کے ساتھ ، رقص بسمل کا تماشا دیکھ رہا ہے۔ اس انکار خدا کی وجہ سے انسان کی روح آخری سانسیں لے رہی ہے اور اطمینان قلب بالکل زائل ہو چکا ہے" (انتہیٰ بالفاظہ)

باز آمدم بر سر مطلب

ڈاکٹر موصوف کی اس تصنیف (کالکی) کو پڑھنے کے بعد میرا ذہن قدرتی طور پر علامہ اقبال کے ان اشعار کی طرف منتقل ہوگیا :-

ابھی تک آدمی صید زبون شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں ، نوع انساں کا شکاری ہے

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغ کارزاری ہے

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا ، سرمایہ داری ہے

دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کریگی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنیگا ، ناپائدار ہوگا

ہنوز خاک بر آورد ز تہذیب فرنگ

قصہ مختصر ، مجھے ڈاکٹر موصوف اور علامہ مرحوم کے افکار میں بڑی مماثلت نظر آئی کیونکہ دونوں نے تہذیب مغرب کو بنی آدم کے حق میں ہلاکت کا موجب قرار دیا ہے اور انسانیت کی بقا کے لئے یکساں نسخہ تجویز کیا ہے یعنی خدا سے قلبی رابطہ استوار کرنا اور جان کو جسم پر یا روح کو مادے پر مقدم رکھنا ۔

ڈاکٹر موصوف نے جب پہلے لیکچر میں " انسانی زندگی میں مذہب کی اہمیت " اور حیات کے مذہبی نظریے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تو مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کے پیکر میں امام غزالی رہ کی روح کار فرما ہے اور جب دوسرے لیکچر میں انہوں نے اپنشدوں کا فلسفہ بیان کیا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ وہ رومی کی مثنوی کی شرح کر رہے ہیں ۔

علامہ اقبال کی خدمت میں رادھا کرشنن کا خراج تحسین

سنہ ۱۹۵۶ع میں یوم اقبال کی ایک تقریب میں دہلی کے ادیبوں نے ایک مشاعرہ منعقد کیا تھا جس کا افتتاح ڈاکٹر رادھا کرشنن نے کیا تھا ۔ اپنی افتتاحی تقریر میں انہوں نے فرمایا :—

" اگرچہ میں اس مشاعرے کے افتتاح کے لئے موزوں آدمی تو نہیں ہوں کیونکہ نہ میں اردو سے آشنا ہوں نہ فارسی سے اور نہ مجھے شاعری سے کوئی نسبت ہے لیکن میں اس لئے یہاں حاضر ہو گیا ہوں کہ میں نے علامہ اقبال کی بعض انگریزی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جس کی وجہ سے میرے دل میں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے ۔ سنہ ۱۹۳۷ع میں الہ آباد یونیورسٹی کی گولڈن جوبلی کے موقع پر انہیں اور مجھے دونوں کو اعزازی ڈگریاں ملی تھیں ۔ علاوہ ازیں ایک اور بات بھی ہم دونوں میں مشترک ہے اور وہ یہ کہ اس دور میں جب کہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے ، ہم دونوں ایک عقلی اور روحانی مذہب کی ضرورت کا شدید احساس رکھتے ہیں ۔ آج ہمیں نوع انسانی کو تباہ کرنے کی غیر معمولی قدرت حاصل ہو گئی ہے ۔ اندریں حالات اگر دانشمندی اور انسانیت اس قدرت کو انسانی بہبود کے لئے صرف کرنے میں ہماری مدد نہ کرے تو انسان کا مستقبل یقیناً خطرے میں ہے ۔ اگر اس فنی قوت کے ساتھ ساتھ ہم اخلاقی اعتبار سے ناکام ہو گئے تو یقیناً ہم ایک نئے دور ظلمت میں داخل ہو جائینگے۔

ہماری دنیا اس وقت خوف اور شبہات سے معمور ہے اور ہمارے دلوں میں اس درجہ منافرت بھری ہوئی ہے کہ اگرچہ اس وقت کہیں جنگ کا بازار

کے لئے جو پیدا ہو رہا ہے ، ہمیں نئے طرز کے انسان کی اشد ضرورت ہے جس کا دل اور دماغ تعصب سے پاک ہو اور جس کا نقطۂ نظر ہمدردانہ ہو ۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی قلوب میں رواداری اور محبت کے جذبات کی آبیاری کرنا ، انجینئروں اور فنی ماہرین کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ یہ خصوصاً شاعروں اور فن کاروں کا کام ہے ۔

عصر حاضر میں اقبال نے بجا طور پر اس صداقت کو واضح کیا ہے کہ مذہب کی پیروی ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ''ارباب سائنس کا یہ دعویٰ کہ حقیقت (Reality) کے جن پہلوؤں کو انہوں نے منتخب کیا ہے ، بس وہی لائق مطالعہ ہیں ، سراسر تحکم پسندی یا ہٹ دھرمی ہے ۔ انسانی ہستی کا ایک پہلو اور بھی ہے ۔ فکر اقبال کی رو سے خدا ایک شخص اعلیٰ ہے جو نہ تو محض ایک تصور ہے اور نہ محض ایک منطقی تجرید ۔ جو نہ محض ایک اصل مطلق ہے اور نہ محض ایک منصرم کائنات بلکہ وہ حقیقی طور پر ایک حاضر و ناظر اور ہمہ جا موجود ہستی ہے جس کے ساتھ ہم قلبی اور روحانی رابطہ پیدا کر سکتے ہیں اور جو ہماری پکار کا جواب دے سکتا ہے ۔ صرف وہ شخص جس کی زندگی ذات باری میں سرگوز ہو کر رہ گئی ہو ایسے نئے حقائق ظاہر کر سکتا ہے جو عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ ہیں ۔ اقبال کی رائے میں مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان ، حریت فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے ۔ چنانچہ وہ قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں

''إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنهَا وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ ط إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً''[۵]

(۳۳ ـ ۷۲)

ہم نے ذمہ داری کو (جو انسان پر ہے) آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس (ذمہ داری) سے ڈر گئے ۔ لیکن آدمی نے اس کو اٹھا لیا (اور) اس میں شک نہیں ہے کہ وہ بڑا ہی ظالم اور بڑا ہی نادان تھا ۔

اقبال نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرات کے با وجود دانستہ قبول کیا ہے ۔ اقبال کی رائے میں آزاد افراد وہ آہیں جن کا شعور ، شدت کے انتہائی نقطے پر پہونچا ہوا ہو ۔ ایسی حریت مآب شخصیت فعل تخلیق میں خدا کی دمساز بن جاتی ہے ۔ چنانچہ اقبال اپنی تائید میں قرآن کی یہ آیت نقل کرتے ہیں کہ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ ط پس مبارک ہے وہ اللہ جو پیدا کرنے والوں میں سب سے اچھا ہے ۔

لیکن یہ یاد رہے کہ موجودہ حالت کے اعتبار سے انسان اس مرتبے کو نہیں پہونچ سکتا ۔ صرف وہی شخص نیابت الٰہیہ کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے جس نے اتباع کامل ، ضبط نفس اور تبتل (قطع علائق) کی بدولت اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہو ۔ چنانچہ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا کہ " اگرچہ مادی اور روحانی اعتبار سے انسان ، حیات کا کافی بالذات مرکز ہے مگر ابھی تک وہ فرد کامل نہیں ہے ۔ خدا سے جس قدر اسے دوری ہوگی اسی قدر اس کی شخصیت ناقص ہوگی ۔ وہی شخص فرد کامل ہے جسے خدا سے انتہائی قرب حاصل ہو ۔ خودی صرف اس وقت حریت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے جب وہ اپنے راستے سے ساری رکاوٹوں کو دور کر دے ۔ انسان فی الحال ایک حد تک آزاد ہے ، ایک حد تک مجبور ہے ۔ اسے حریت کاملہ اس وقت حاصل ہوگی جب وہ اس فرد کامل کا قرب حاصل کر لیگا جو سب سے زیادہ مختار اور سب سے زیادہ آزاد ہے یعنی خدا ۔

دوسرے بڑے مذاہب کی طرح اسلام بھی ذات باری سے اتصال کے لئے " فنا " کی تعلیم دیتا ہے جس کا مطلب ہے انسان کا اپنی خواہشات نفسانی کو بکلی حق تعالیٰ کی مرضی کے تابع کر دینا اور جسے صوفیہ اپنی اصطلاح میں " فنا فی اللہ " سے تعبیر کرتے ہیں ۔ خدا کی مرضی پر گامزن ہونے اور اس کے احکام کی تعمیل کے لئے ، دنیاوی اغراض سے قطع نظر کر لینا اشد ضروری ہے ۔

شاعری کا مقصد بلند نگاہی کی تلقین[1] ہے اور اعلیٰ درجے کی شاعری صرف اعلیٰ درجے کی نگاہ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے ۔ ایسی شاعری بنی آدم کو نیا مطمح نظر عطا کرتی ہے اور قوموں کے امراض باطنی کا ازالہ کر سکتی ہے ۔

" اقبال نے اپنی نظموں میں ایک ایسے ہموار اور غیر طبقاتی عمرانی نظام کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں دولتمند اور مفلس ، اعلیٰ اور ادنیٰ کا کوئی امتیاز نہیں ہے ۔ سچا یعنی صحیح معنی میں انسان وہ ہے جو اپنے آپ کو مسکینوں اور محتاجوں کی سطح پر لا سکے اور ان کے دکھ درد میں شریک ہوسکے اور کسی معصوم اور بے گناہ غریب کی دل آزاری نہ کرے ۔

اس تاریک اور پر خطر دور میں ہمیں مذہب کی زندگی بخش اور حیات افروز صداقتوں کو دوبارہ دریافت کرنا لازمی ہے ۔۔۔ فکر و عمل کے ان عظیم نمونوں کو ، ان عظیم اخلاقی اور روحانی قدروں کو — یعنی توحید باری تعالیٰ اور اخوت انسانی کو دنیا میں قائم کرنا ہے جو اسلام کا طغرائے امتیاز ہیں ۔

۱۔ اقبال نے بھی زبور عجم میں یہی بات کہی ہے :۔

بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مرور ایام سے اسلام کی یہ بنیادی صداقتیں مسلمانوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو گئی ہیں۔ رسوم لایعنی اور عقائد و کلام کی غیر مفید بحثوں نے پیغام اسلام کی سادگی اور دلکشی کو دنیا کی نظروں سے اوجھل کر دیا ہے۔ ہر نسل کے مفکرین کا فرض ہے کہ وہ مذہب کے قدیم اور اصلی پیغام حقیقی کی روح اور بنیادی پاکیزگی کو دوبارہ دریافت کریں اور اسے اپنے زمانے کی اصطلاحوں میں قوم کے سامنے پیش کریں۔

"مذہب کی تشریح جدید کے اس فرض عظیم کو اقبال نے اپنی مشہور تصنیف موسومہ 'اسلام میں نے مذہبی فکر کی تشکیل جدید' میں بڑی قابلیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مارکسی مادیت اور وجودیت (Existentialism) کے مقابلے میں مذہب کی حمایت کی ہے اور بنی آدم کے لئے اس کی ضرورت اور افادیت ثابت کی ہے۔

"اقبال کو اسلام کے ساتھ ساتھ انسانیت[1] سے بھی محبت تھی۔ وہ اس دور کے متمنی ہیں جب ہم سب ساری دنیا کی بہبود کے لئے ایک عالمگیر جذبۂ ہمدردی سے سرشار ہو کر باہمدگر دست تعاون دراز کر سکیں گے۔ اقبال نے رومی سے بہت استفادہ کیا ہے اور زیادہ تر انہی کے افکار کی ترجمانی کی ہے۔ میں امید واثق رکھتا ہوں کہ یہ مشاعرہ سامعین اور ناقدین کے لئے سبق آموز بھی ہوگا اور باعث تفریح خاطر بھی"۔

(اقتباس ختم شد)

رادھا کرشنن نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے اُن کے مطالعے سے قارئین کو اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ خود وہ بھی معترف ہیں کہ اُن کے اور اقبال کے افکار میں مماثلت پائی جاتی ہے اور یہ جو کچھ انہوں نے لکھا ہے یہ صرف اقبال کی ایک انگریزی تصنیف ، اسرار خودی کے انگریزی ترجمے اور ان کے چند انگریزی خطبات یا بیانات یا مضامین کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ اگر اُن کو اقبال کی تمام فارسی اور اردو تصانیف نظم و نثر کے مطالعے کا موقع مل سکتا۔ اگر وہ فارسی اور اردو داں بھی ہوتے۔ تو وہ اس سے بھی بڑھ کر فکر اقبال کی عظمت اور گیرائی کا اعتراف کرتے اور انہیں یقیناً اس سے بھی بڑھ کر مماثلت نظر آتی۔

اس ضروری تمہید کے بعد اب میں رادھا کرشنن اور اقبال کے بعض بنیادی افکار میں مماثلت اور مطابقت کے شواہد پیش کرتا ہوں۔

۱۔ غالباً رادھا کرشنن کا اشارہ ان اشعار کی طرف ہے۔

آدمیّت احترام آدمی | با خبر شو از مقام آدمی

بندۂ عشق از خدا گیرد طریق | می شود بر کافر و مومن شفیق

شاید کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ رادھا کرشنن ہندو ہیں اور اقبال مسلمان ہیں تو اُن کے افکار میں مطابقت یا مماثلت کیسے ہو سکتی ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عقائد اور ایمانیات کی دنیا میں تو اختلاف یقینی ہے (جیسا کہ خود ان دونوں کی تصانیف سے عیاں ہے) لیکن حقائق و معارف کی دنیا میں مختلف العقائد افراد سے بعض افکار میں مماثلت یا مطابقت پائی جا سکتی ہے ۔ جس کا ثبوت مختلف مذاہب کے علمبرداروں کی تصانیف اور تعلیمات کے مطالعے سے مل سکتا ہے ۔ فی الجملہ رادھا کرشنن اور اقبال کے بنیادی افکار میں مماثلت کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) دونوں صحیح معنی میں خدا پرست ہیں اس لئے دونوں نے بڑے اہتمام اور پوری قوت کے ساتھ مادیت اور دہریت کا ابطال کیا ہے ۔

(۲) دونوں شدید قسم کے مذہبی آدمی ہیں ۔ مذہب دونوں کی گھٹی میں پڑا ہوا ہے ، نس نس میں رچا ہوا ہے ۔

(۳) دونوں کا شمار مذہبی فلاسفہ کے زمرے میں ہے ۔

(۴) دونوں نے قدیم علم کلام کو جدید رنگ میں پیش کیا ہے ۔

(۵) دونوں فلسفہ کے ایک ہی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے ہیں جسے تصوریت (Idealism) کہتے ہیں ۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ رادھا کرشنن ، تصوریت مطلقہ کے علمبردار ہیں جب کہ اقبال کی تصانیف نظم و نثر میں ہم کو تصوریت کی تینوں تعبیروں یعنی ہمہ اوست ، ہمہ با اوست اور ہمہ ازوست کا رنگ نظر آتا ہے لیکن وجود کی وحدت کے مسئلے میں دونوں متفق ہیں ۔

(۶) دونوں مادیت اور اشتراکیت کے شدید مخالف ہیں اور خدا پرستی کے علمبردار ہیں ۔

(۷) دونوں اپنی افتاد طبع کے اعتبار سے حقیقی تصوف کے حامی ہیں یعنی اس تصوف کے جو صوفی کو خدمت خلق پر آمادہ اور جد و جہد پر کمر بستہ کرتا ہے ، اور انسانیت کی بہبود کو مقصد حیات قرار دیتا ہے - چنانچہ دونوں کی تصانیف ، عظیم صوفیائے عالم کے ارشادات سے معمور ہیں - اقبال نے سنائی ، عطار ، رومی اور جامی سے قدم قدم پر استفادہ کیا ہے ۔ رادھا کرشنن نے بھی اپنی اکثر و بیشتر تصانیف میں رومی اور عطار کو اپنے خیالات کی تائید میں پیش کیا ہے اگرچہ خصوصی استفادہ شنکر اچاریہ ہی سے کیا ہے ۔

تجربے یا واردات قلبی کا دوسرا نام ہے یعنی مذہب کی بنیاد باطنی تجربے پر ہے اور یہ تجربہ ایک حقیقت ثابتہ ہے ، دھوکا نہیں ہے ۔

(۹) دونوں وجدان (Intuition) کے حامی اور علمبردار ہیں یعنی دونوں کے نزدیک خدا تک پہونچنے کا ذریعہ عقل نہیں بلکہ وجدان ہے دونوں کہتے ہیں کہ عقل ، جز بین ہے — کل تک رسائی صرف وجدان کے ذریعے سے ہو سکتی ہے ۔ چونکہ عقل انسانی ناقص اور محدود ہے اس لئے وہ حیات اور کائنات کے مسائل کا تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکتی ۔ آخری کیوں کا جواب کسی فلسفی کے پاس نہیں ہے ۔

(۱۰) دونوں یہ کہتے ہیں کہ مذہب یا مذہبی تعلیمات کی روح ، انسان کو خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کی تلقین ہے ، تاکہ وہ تمام مصائب اور مشکلات کا مقابلہ خندہ پیشانی کے ساتھ کر سکے ۔

(۱۱) دونوں تعلق باللہ کے لئے مجاہدات اور پاکیزہ زندگی کو شرط اولیں قرار دیتے ہیں ۔ دونوں یہ کہتے ہیں کہ جب تک دل اور نگاہ پاک نہو ، دیدار ذات نہیں ہو سکتا۔[۱]

(۱۲) دونوں اس دور میں بے ربطئی افکار کے شاکی ہیں مثلاً رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ " یہ بے ربطئی افکار کا دور ہے ۔"

اقبال اسی بات کو یوں ادا کرتے ہیں

مردہ ، لا دینئ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل ، بے ربطئ افکار سے مشرق میں غلام

(۱۳) دونوں یہ کہتے ہیں کہ مادہ ، روح کا مظہر ہے یا مادہ ، روح کی ایک کثیف شکل کا دوسرا نام ہے ۔ مثلاً

رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ " ظہور کی ادنیٰ ترین صورت بھی ایزد متعال کی جلوہ گری ہے "۔

اقبال فرماتے ہیں کہ " مادہ در اصل روح ہے جو بقید زمان و مکان اپنا تحقق کر رہی ہے "۔

(۱۴) رادھا کرشنن اصولی طور پر شنکر اچاریہ کے متبع ہیں اگرچہ فروعات میں اختلاف کرتے ہیں اور اقبال، رومی رح کے مرید ہیں ۔ چونکہ شنکر اچاریہ

۱- کمال زندگی دیدار ذات است   طریقش رستن از بند جہات است

اور رومی رح دونوں وحدۃ الوجود[1] کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف ہیں اس لئے رادھا کرشنن اور اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف ہیں۔

(۱۵) دونوں کا نظریہ یہ ہے کہ وجدان اور عقل میں کوئی تخالف یا تضاد نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے کے ممد و معاون ہیں۔

(۱۶) دونوں یہ کہتے ہیں کہ کائنات اگرچہ قائم بالذات نہیں ہے مگر اس کے باوجود دھوکا یا فریب نظر نہیں ہے بلکہ خارج میں موجود ہے کیونکہ اسے خدا نے وجود خارجی عطا کیا ہے۔ فلسفے کی زبان میں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا واجب الوجود ہے ، کائنات ممکن الوجود ہے۔

(۱۷) دونوں انسان کو فاعل مختار تسلیم کرتے ہیں۔ دونوں کہتے ہیں کہ بیشک بعض معاملات میں وہ مجبور ہے مگر اسے اتنا اختیار ضرور حاصل ہے کہ اگر وہ جد و جہد کرے تو اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہو سکتا ہے۔

(۱۸) دونوں یہ کہتے ہیں کہ حقیقی مذہب نہ تو خلاف عقل ہے اور نہ خلاف سائنس۔ نہ دنیا سے فرار کی تعلیم دیتا ہے اور نہ رہبانیت کی تلقین کرتا ہے۔

(۱۹) دونوں کا نظریہ یہ ہے کہ جو مذہب عصر حاضر کے سائنسی مذاق طبع کی تشفی کا سامان مہیا نہیں کر سکتا اور وحدت کائنات اور وحدت نسل انسانی کے تصور کی تربیت نہیں کر سکتا وہ باقی نہیں رہ سکیگا۔

(۲۰) دونوں توحید ایزدی کے علمبردار ہیں اور دوئی کے مخالف ہیں۔ اگر رادھا کرشنن یہ کہتے ہیں کہ "ایکم ست دوتیو ناستی" یعنی الحق (خدا) ایک ہے دوسرا موجود نہیں ہے تو اقبال کہتے ہیں "لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ" نہیں ہے کوئی الہ مگر اللہ جو اکیلا ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔

(۲۱) دونوں مشیئت ایزدی کے قائل ہیں دونوں یہ کہتے کہ بخت و اتفاق کوئی چیز نہیں ہے۔

(۲۲) دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ خدا ہر جگہ موجود ہے مگر اسے دریافت کرنے کا آسان ترین طریقہ اپنے دل کی طرف کامل توجہ کرنا ہے۔ بالفاظ دگر اسے اپنے دل میں تلاش کرو۔

(۲۳) دونوں کی تعلیم یہ ہے کہ حقیقی مذہب کا سب سے بڑا کارنامہ انسان کو خوف اور حزن سے نجات دلانا ہے۔[1]

(۲۴) دونوں لیگ آف نیشنز (مجلس اقوام) سے بیزار اور متنفر ہیں اور اسے بہت بڑا فریب قرار دیتے ہیں ۔

(۲۵) دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ جب تک بنی آدم اپنی اجتماعی زندگی کو اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار پر استوار نہیں کرینگے ، اس وقت تک سائنسی ترقی ان کے حق میں وبال جان ہی ثابت ہوگی ۔

(۲۶) دونوں تہذیب مغرب سے سخت نالاں ہیں کیونکہ اس کی بنیاد روحانیت کے بجائے مادیت اور انکار خدا پر قائم ہوئی ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد نہ کسی انسان کو اطمینان قلب حاصل ہو سکتا ہے اور نہ دنیا میں امن و امان قائم ہو سکتا ہے ۔

(۲۷) دونوں یہ کہتے کہ جوہر حیات تخلیق ہے اور خدا اب بھی تخلیق میں مشغول ہے ۔ کل یوم ہو فی شان ۔

(۲۸) دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا محض ایک منطقی تجرید یا تصور نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ثابتہ ہے ۔

(۲۹) دونوں ایسے خدائے مشخص کے قائل ہیں جو بندوں سے محبت کرتا ہے اور ان کی پکار کا جواب دیتا ہے ۔

(۳۰) دونوں کے نزدیک زندگی ، تخلیق مقاصد سے عبارت ہے ۔

(۳۱) دونوں اشتراکیت کے بعض پہلوؤں کے مداح ہیں مگر بحیثیت مجموعی اسے بنی آدم کے حق میں مضر یقین کرتے ہیں ۔

(۳۲) دونوں نظریۂ ارتقا کو تسلیم کرتے ہیں ۔

شواہد مماثلت و مطابقت

رادھا کرشنن کی تصنیف " زندگی کا تصوریتی زاویۂ نگاہ " انگلستان کے مشہور ہبرٹ لیکچرز کے مجموعے پر مشتمل ہے جو انہوں نے سنہ ۱۹۲۹ع میں دئے تھے ۔ اس کتاب میں انہوں نے بقول خود ، فلسفے کے ادق مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔

اس کے تیسرے باب میں انہوں نے واردات مذہبی کو مذہب کا سنگ بنیاد قرار دیکر اس کی نوعیت اور کیفیت کو واضح کیا ہے ۔ ذیل میں ان کے خیالات کا خلاصہ اپنے لفظوں میں بیان کرتا ہوں :—

(1) " باطنی مشاہدہ دراصل مذہب کی روح ہے ۔ دنیا کے تمام انبیاء ،

نظر آتی ہے ۔ مغرب میں سقراط ، افلاطون ، فلاطینوس ، فرفریوس ، اگسٹن ، دانتے اور دیگر مذہبی مشاہیر نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ ہم نے خدا کی ہستی کو اپنے دل کی گہرائی میں محسوس کیا ہے اور یہ شہادت اس قدر وزنی ہے کہ کوئی عقلمند آدمی اس سے قطع نظر نہیں کر سکتا ۔

'' اس مذہبی واردات کی تفہیم بہت مشکل ہے کیونکہ یہ تجربہ وراء العقل ہوتا ہے ۔ نیز اس تجربے میں شعور اور وجود یا فکر اور حقیقت میں دوئی باقی نہیں رہتی اور یہ وہ بات ہے جو عقل کی گرفت سے باہر اور اس کی رسائی سے بالا تر ہے ۔ اس تجربہ میں حیات کو اپنی گہرائیوں کا شعور حاصل ہو جاتا ہے ۔ عالم اور معلوم کا فرق مٹ جاتا ہے ۔ فلاطینوس (Plotinus) کہتا ہے کہ اس مشاہدے کی کیفیت کو لفظوں میں بیان کرنا بہت مشکل ہے (Enneads VI, 9-10) ۔ اگر ہم اس مشاہدہ باطنی کی کیفیت کو لفظوں میں بیان کرنا چاہیں تو اسے یوں پیش کر سکتے ہیں :—

(الف) اس تجربے میں انسان کی پوری شخصیت (علم ، جذبات اور ارادہ) حقیقت سے دوچار ہوتی ہے ۔ ہمارا مشاہدہ ، ہماری تمام عقلی ، اخلاقی اور جذباتی فعلیت کو شامل بھی ہوتا ہے اور اس سے بالا تر بھی ۔ لہذا یہ تجربہ تصوری علم کی طرح مجرد اور کلی نہیں ہوتا بلکہ مشہود اور منفرد ہوتا ہے ۔ ہم اسے منطقی قضایا کی مدد سے دوسروں کو نہیں سمجھا سکتے ۔ ہم کسی ایسے شخص کو جس نے کبھی کسی سے محبت نہیں کی ، یہ نہیں سمجھا سکتے کہ محبت کیا ہوتی ہے ۔ ہم اس سے صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ محبت کرنے سے تمہیں خود ہی معلوم ہو جائیگا کہ محبت کسے کہتے ہیں ع

ذوق این بادہ ندانی بخدا تا نچشی

(ب) یہ صوفیانہ تجربہ یا باطنی مشاہدہ ایک مکمل اور سالم وجدان ہے جس کی صحت اور صداقت خود اس کی ذات میں پوشیدہ ہے ۔ یہ مشاہدہ کسی حجت یا دلیل کا محتاج نہیں ہے ' کیوں کہ وہ بالذات ثابت ہے اور اپنے وجود پر خود ہی شاہد ہے ع '' آفتاب آمد دلیل آفتاب '' والا معاملہ ہے ۔ اسے کسی شہادت کی ضرورت نہیں ہے ۔ جسے شک ہو وہ خود اس کا مشاہدہ کر لے ۔ مثلاً اگر کسی شخص کو شہد کے شیریں ہونے میں شک ہو تو اسے لازم ہے کہ دوسروں سے دلیل طلب کرنے کے بجائے اسے خود چکھ لے ۔ حقیقت آشکار ہو جائیگی ۔ اس باطنی مشاہدے کی بدولت وہ وجود حقیقی ، ہمارے دل کی آنکھوں کے سامنے جلوہ گر

ہو جاتا ہے جو مطلق ہے، ازلی ہے، ابدی ہے اور ہمارے مقولات فکر و بیان سے بالا تر ہے۔

(ج) اس باطنی مشاہدے کی بدولت، الحق یا ذات مطلق ہی کا انکشاف نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اس کائنات رنگ و بو کی وحدت کا یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے یعنی ہم پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ وہ ذات مطلق وراء الوراء ہے اس کے باوجود ہر شئے میں اسی کی جلوہ گری ہو رہی ہے۔ وہ ذات کے اعتبار سے ماوریٰ ہے مگر اپنی صفات کے لحاظ سے ہمہ جا موجود ہے۔

(د) اس باطنی مشاہدے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ انسانی روح اور خدا میں ایک مخفی رابطہ محسوس ہوتا ہے۔ جب سالک اپنی خودی میں غوطہ زن ہوتا ہے تو کبھی کبھی ایسا وقت بھی آ جاتا ہے جب اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں ہے اور میں اس میں ہوں[1]۔

روح انسانی کا خدا کے ساتھ یہ وراء الفہم اتصال کبھی کبھی ہوتا ہے، اور وہ بھی چند لمحوں کے لئے۔ یہ سعادت کبریٰ صرف ان معدودے چند افراد کے حصے میں آتی ہے جو عشق الٰہی کی آخری منزل کو طے کر جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی روح کو اپنا مقصد وجود حاصل کرنے کے لئے انتہائی مجاہدات کرنے لازمی ہیں[2] کیونکہ مجاہدے اور ریاضت کے بغیر کوئی شخص نفس امّارہ کی خواہشات پر غالب نہیں آ سکتا اور جب تک نفس امارہ مغلوب نہ ہو (یعنی تزکیۂ نفس نہ ہو) کوئی شخص ذات باری سے رابطہ پیدا نہیں کر سکتا۔ بالفاظ دگر سالک کو اپنے اندر ویراگ (عدم تعلق) کا رنگ پیدا کرنا ضروری ہے۔

یہی وجہ ہے کہ تمام مذاہب عالم نے، تزکیۂ نفس[1]، تصفیہ قلب[2] اور تجلیہ روح[3] پر انتہائی زور دیا ہے اور مذکورہ بالا ضوابط سہ گانہ کو دیدار کے لئے لازمی شرط قرار دیا ہے۔

(ر) مختلف سالکوں نے اپنے باطنی مشاہدات کو مختلف اصطلاحات میں بیان کیا ہے لیکن اختلاف الفاظ سے حقیقت مختلف نہیں ہو سکتی۔ مقصد سب کا ایک ہی ہے۔ جو عقلمند ہیں وہ الفاظ کا پردہ ہٹا کر شاہد معنی سے ہمکنار ہو جاتے ہیں۔ کوتاہ فہم اور ظاہر ہیں آپس میں الجھ کر مفہوم سے بیگانہ اور اس نعمت سے محروم رہ جاتے ہیں۔

۱۔ رومی کہتے ہیں کہ من و تو کے باوجود 'من و تو' کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

من و تو بے من و تو جمع شوند از سر ذوق   خوش و فارغ ز خیالات پریشاں من و تو

چونکہ مشاہدات باطنی کے اظہار کے لئے کسی زبان میں مناسب اور موزوں الفاظ موجود نہیں ہیں اس لئے صوفیوں اور عارفوں نے اپنا مطلب استعاروں اور کنایوں میں بیان کیا ہے اور علامتوں کا سہارا لیا ہے ۔ نیز اپنا مفہوم واضح کرنے کے لئے عشق و محبت کی زبان استعمال کی ہے ۔ اپنشدوں کے رشیوں (عارفوں) سے لے کر عیسائی اور مسلمان عرفا تک ، سب نے عاشقوں کا انداز بیان اختیار کیا ہے ۔ ع بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

(ز) مشاہدۂ باطنی کا سب سے بڑا فائدہ جو ایک سالک کو پہنچ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں روح اور روحانیت کی اقدار اعلیٰ کی شناخت اور ان کی تحسین کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے ۔ ان اقدار میں بِر ، صدق و صفا ، عشق و محبت ، جمال معنوی اور خیر سب سے زیادہ قیمتی اور لائق حصول ہیں ۔ دراصل یہی اقدار اعلیٰ انسانیت کا زیور ہیں ۔ نیز اس مشاہدے کی بدولت ہمیں اپنی ہستی کا حقیقی مقصد معلوم ہو جاتا ہے اور ہمارے سامنے منزل مقصود کے وہ سارے درمیانی مرحلے واضح ہو جاتے ہیں جن کو طے کر کے ہم ذات مطلق سے ہمکنار ہو سکتے ہیں اور ذات مطلق یعنی اپنی اصل سے واصل ہو جانا ہی سب سے بڑی کامیابی ہے ۔[1]

آرٹ (فنون لطیفہ)، لٹریچر (ادب اعلیٰ)، سائنس ، فلسفہ، منطق ، کلام ، مابعد الطبعیات ، الہیات ، حب وطن اور خدمت قوم ۔ یہ سب اپنی اپنی جگہ بڑی قابل قدر چیزیں ہیں اور ان کی بدولت ہمیں بڑی مادی آسایشیں اور ذہنی مسرتیں حاصل ہوتی ہیں لیکن یہ مشاہدۂ باطنی ، یہ تجربۂ روحانی ''چیزے دیگر است'' کا مصداق ہے ۔ دنیا کی تمام نعمتیں مل کر بھی اس نعمت عظمیٰ کا بدل نہیں بن سکتیں ۔ یہ نعمت ، یہ مشاہدہ حاصل ہو جائے تو آرٹ اور سائنس وغیرہ انسانیت کے لئے مفید ہو سکتے ہیں لیکن اگر انسان مشاہدۂ ذات کی نعمت سے محروم رہے تو سائنس ، فلسفہ یا آرٹ سے اس کی روح کو اطمینان نصیب نہیں ہو سکتا اور جب روح بےچین اور مضطرب ہو تو ساری دنیا ہیچ اور بے معنی ہو جاتی ہے ۔ اطمینان قلب تو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب سالک خدا کو اپنے دل کے آئینے میں دیکھ سکے اور دیکھ لے[2] ۔

جب سالک کو مشاہدے کی نعمت حاصل ہو جاتی ہے تو زندگی کی ساری کشمکش ختم ہو جاتی ہے اور اسے شانتی (طمانیت) نصیب ہو جاتی ہے ۔ شانتی کی حالت میں سالک کو تسکین قلب ہی نصیب نہیں ہوتی بلکہ بے اندازہ مسرت اور سرور کی کیفیت بھی حاصل ہو جاتی ہے اور اس میں غیر معمولی

۱۔ بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است (اقبال)

روحانی اور اخلاقی قوت بھی پیدا ہو جاتی ہے ۔ اسی قوت کی بنا پر تو وہ جابر اور جائر سلاطین کے سامنے کلمہ حق کہہ سکتا ہے لیکن یہ بات ہمیشہ مد نظر رکھنی چاہئے کہ جب تک ایک شخص بذات خود یا سراپا ست (صدق) نہ بن جائے وہ ست (الحق) کا مشاہدہ نہیں کر سکتا[1] اور جنان (عرفان) مشاہدے پر موقوف ہے "۔

مندرجہ بالا طویل اقتباس ان افکار کی تلخیص ہے جو رادھا کرشنن نے مذکورہ بالا کتاب (An Idealist View of Life) کے تیسرے باب میں پیش کئے ہیں ۔ اب میں اقبال کی تصنیف موسومہ " تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ " سے اسی موضوع پر ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں جو انہوں نے اس کتاب کے پہلے خطبے میں بیان کئے ہیں ۔ ان کے مطالعے سے قارئین کو معلوم ہو جائیگا کہ انہوں نے بھی کم و بیش وہی باتیں کہی ہیں جو رادھا کرشنن نے بیان کی ہیں ۔ اور سچ تو یہ ہے کہ اگر دنیا کے صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو تمام عرفا کے بنیادی افکار میں حیرت انگیز مماثلت نظر آئیگی ۔ چنانچہ قارئین نے دیکھا ہوگا کہ میں نے کئی جگہ رادھا کرشنن اور رومی کے خیالات میں مطابقت دکھائی ہے حتیٰ کہ اگر رادھا کرشنن کا نام ظاہر نہ کیا جائے تو قاری یہی سمجھیگا کہ یہ باتیں کوئی مسلمان صوفی بیان کر رہا ہے۔ یہی حال اقبال کا ہے چنانچہ وہ رومی کو اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں ۔

حقیقت حال یہ ہے کہ اعلیٰ تصوف میں مشرق اور مغرب کے عرفا میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے ۔ مثلاً یہ بات مسلم ہے کہ شری شنکر[2] اور شیخ اکبر رح[3] دونوں نے فلاطینوس[4] کی تصانیف کا مطالعہ نہیں کیا تھا ۔ کیونکہ دونوں یونانی زبان سے نا آشنا تھے اور فلسفے کے کسی مورخ نے یہ نہیں لکھا کہ انہوں نے فلاطینوس کا مطالعہ کیا تھا مگر اس عدم واقفیت کے باوجود جہاں جہاں ان دونوں نے واردات مذہبی اور مشاہدات باطنی پر اظہار خیال کیا ہے تو اکثر مقامات پر ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم فلاطینوس کی تصنیف پڑھ رہے ہیں جس کا نام The Enneads ہے ۔ اسی مماثلت کو دیکھکر مشہور مستشرق نکلسن کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ شیخ اکبر نے

۱۔ پس قیامت شو، قیامت را بہ بیں   دیدن ہر چیز را شرط است ایں   (رومی)

۲۔ شری شنکر اچاریہ ملک دکن (ہندستان) میں پیدا ہوا اور نویں صدی عیسوی میں وفات پائی ۔ وحدۃ الوجود کا مبلغ تھا ۔

۳۔ محی الدین ابن عربی المعروف بشیخ اکبر ۵۶۰ھ میں اسپین میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ء میں بمقام دمشق وفات پائی ۔ وحدۃ الوجود کے مبلغ تھے ۔

فلاطینوس سے اپنے بنیادی افکار مستعار لئے ہیں لیکن نکلسن اس حقیقت سے نا آشنا ہے کہ جو شخص بھی باطنی مشاہدات کی دنیا میں قدم رکھیگا وہ کم و بیش اسی قسم کے خیالات ظاہر کریگا جو اس سے پہلے سالکان راہ خدا ظاہر کر چکے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلوب و مقصود بھی یکساں ہے ، طلب بھی یکساں ہے ، طالبان حق کی فطرت بھی یکساں ہے ، طریق وصول بھی یکساں ہے (سب نے عشق ہی کو ذریعہ بنایا ہے) ، قوانین فطرت (نیچر) اور قوانین عالم روح بھی یکساں ہیں ۔ اسی یکسانیت کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ طلب کا ثمرہ (مشاہدہ) بھی یکساں ہے ۔ اسی نکتۂ عالیہ کو ہندی تصوف میں یوں بیان کیا گیا ہے ” ایکم ست وپرا بہودا ودنتی “ یعنی الحق ایک ہی ہے (اس میں دوئی نہیں) لیکن عارفوں نے اسے مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے ۔

اس ضروری گذارش کے بعد اب میں اقبال کے افکار قارئین کی خدمت میں پیش کرتا ہوں جو انہوں نے اپنی مذکورہ بالا تصنیف ” تشکیل جدید “ کے پہلے خطبے میں بیان کئے ہیں :—

” قلب انسانی ایک خاص قسم کا باطنی وجدان ہے جس کی تربیت اور پرورش بقول رومی رح ، آفتاب کے نور سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو حواس خمسہ کی گرفت سے بالا تر ہیں ۔

قرآن حکیم کی رو سے قلب ایسا آلہ ہے جو دیکھ سکتا ہے ۔ اس میں حقیقت کے مشاہدے کی قوت اور صلاحیت موجود ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر صحیح طریقے سے کی جائے (اظہار میں کوئی غلطی نہو) کبھی جھوٹی یا غلط نہیں ہوتیں ۔ ہم پورے یقین کے ساتھ قلب انسانی کو حقیقت مطلقہ تک پہونچنے کا ایک ایسا محفوظ طریق کہہ سکتے ہیں جس میں حواس اور التباس حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا ۔ اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہی قابل اعتماد ہے جیسا کہ دوسرے طریقوں سے حاصل شدہ علم ۔ اور اگر اسے روحانی یا صوفیانہ یا فوق العادۃ کہا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آ سکتا ۔ اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی شہادت باسانی مل سکتی ہے کہ دنیا کی تاریخ میں مذہبی تجارب یا باطنی مشاہدات کو اس قدر غلبہ اور پائداری حاصل رہی ہے کہ ہم اسے انسانی واہمے کی کرشمہ سازی کہکر رد نہیں کر سکتے ۔ اس بات کا کوئی عقلی جواز نہیں ہے کہ ہم اپنے محسوسات کے طبعی مرتبے کو تو واقعی قرار دیں اور دوسرے مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی

اس وقت صوفیانہ شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مراتب کی تفصیل بیان نہیں کر سکتا ۔ صرف اس کے چند مخصوص پہلوؤں کی طرف سرسری طور سے اشارات پیش کرنے پر اکتفا کرتا ہوں :—

(الف) اس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ صوفیانہ مشاہدہ بلاواسطہ ہوتا ہے ۔ سچ تو یہ ہے کہ ہر مشاہدہ بلاواسطہ ہی ہوتا ہے ۔ باطنی مشاہدے کے بلاواسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے ہمیں خدا کی ذات کا علم اسی طرح ہو جاتا ہے جس طرح کسی دوسری چیز کا ۔ خدا نہ تو کوئی ریاضیاتی شئ ہے اور نہ کوئی نظام تصورات ہے جو باہم دگر وابستہ تو ہوتے ہیں مگر تجربے یا مشاہدے میں کبھی نہیں آتے ۔

(ب) صوفیانہ مشاہدے کی دوسری خصوصیت اس کی کلیت ہے جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا ۔ ہم مادی اشیا کے مشاہدات کا تجزیہ کر سکتے ہیں لیکن صوفیانہ احوال میں ، خواہ وہ کیسے ہی واضح کیوں نہ ہوں ، اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ ہماری فکر کی فعلیت قریب قریب ختم ہو جاتی ہے ۔ صوفیانہ احوال میں ہم حقیقت مطلقہ کے مرور کامل سے رابطہ پیدا کر لیتے ہیں جس کی بناء پر ہر قسم کے محرکات و مہیجات باہم دگر مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں ناظر اور منظور یا شاہد اور مشہود کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔بالفاظ دگر سالک کو اس حالت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں ہے اور میں اس میں ہوں یعنی ”من تو شدم تو من شدی“ والی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔

(ج) تیسری بات یہ ہے کہ صوفی کی نگاہ میں اس کا یہ حال خدائے یکتا و بے ہمتا کے ساتھ انتہائی شدید قلبی رابطے کا نام ہے یا یوں سمجھو کہ ایسی ذات کے ساتھ اتصال و اتحاد کا نام ہے جو اگرچہ صوفی کی ذات سے ماوریٰ ہے مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہے ۔ اور اس اتصال میں صوفی کی شخصیت عارضی طور پر خدا کی ذات میں گم ہو جاتی ہے[1] ۔

اگر صوفیانہ کیفیت یا صوفی کے احوال کے تضمنات کو مد نظر رکھا جائے تو یہ صوفیانہ حال سراسر ایک خارجی کیفیت ہے اور یہ قیاس کرنا قطعاً غلط ہے کہ اس کیفیت کے وقت صوفی خود اپنی ہی باطنی دنیا میں گم ہو جاتا ہے ۔ با لفاظ دیگر ، صوفی کی واردات اس کے ذہن کی اختراعات نہیں ہوتیں بلکہ اسے اس ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے جو اس کی غیر بھی ہے اور اس سے جدا بھی ہے ۔ اب اگر یہاں آپ مجھ سے یہ سوال کریں کہ جب خدا ہم سے جدا ہے اور

۱۔ جب آئینہ دل کا روبرو ہوتا ہے جلوہ تیرا ہی ہو بہو ہوتا ہے

اس کا وجود ہمارے وجود سے مغائر ہے اور وہ مستقل با الذات بھی ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری رنگ میں کیسے ہو سکتا ہے ۔ علاوہ ازیں آپ یہ سوال بھی کر سکتے ہیں کہ صوفی کے احوال اگر انفعالی ہوتے ہیں تو یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جس ہستی کا شعور ہمیں حاصل ہوا ہے وہ فی الحقیقت ہم سے جدا اور ہماری غیر ہے ۔ میں اس کا یہ جواب دونگا کہ جب ہم آپس میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو ہمیں کیسے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں میں بھی ہماری ہی طرح کا ذہن کار فرما ہے ؟ ہمیں اپنی ہستی کا علم تو بلا شبہ باطنی غور و فکر اور ادراک با لحواس دونوں طرح سے ہو سکتا ہے لیکن دوسرے ذہنوں کے مشاہدہ کرنے کا کوئی آلہ ہمارے پاس نہیں ہے ۔ لہذا ہمارے پاس دوسروں کے ذہن کے وجود کی دلیل صرف یہ ہے کہ ان سے بھی ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے ۔ ان حرکات کے مشاہدے سے ہم یہ استنباط کر سکتے ہیں کہ جو ہستی ہمارے سامنے موجود ہے وہ ہماری ہی طرح صاحب شعور و ادراک ہے یا بقول پروفیسر جوشوا رواٹس (Royce) ''ہم اپنے ابنائے جنس کو اس لئے در حقیقت موجود سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں'' ۔ میری رائے میں یہ جواب ہی کسی ذی شعور ہستی کے موجود فی الخارج ہونے کا ثبوت ہے ۔ چنانچہ قرآن حکیم سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے ۔

و اذا سالك عبادي عني فاني قريب ـ اجيب دعوة الداع اذا دعان

(۲-۱۸۶) اور اے رسول! جب میرے بندے آپ سے میرے متعلق دریافت کریں (کہ میں کہاں ہوں) تو آپ ان سے کہدیجئے کہ میں ان سے بہت قریب ہوں اور میں ہر پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہوں جب بھی وہ مجھے پکارے '' ۔

پس اس سے واضح ہو گیا کہ خواہ ہم جسمانی معیار سے کام لیں خواہ غیر جسمانی سے ، دونوں صورتوں میں اغیار کے نقوش کے متعلق ہمارا علم ، استنباطی قسم ہی کا رہیگا ۔ اس کے باوجود ہم ان غیر افراد کا مشاہدہ حضوری طور پر کرتے ہیں اور ہمیں ایک لمحے کے لئے بھی یہ شبہ نہیں ہوتا کہ ہمارا ارتباط و اختلاط باہمی محض فریب نظر ہے ۔

الغرض صوفیانہ احوال میں ہمیں جس نوع کی حضوری کا تجربہ ہوتا ہے اس کی دوسری مثالیں بھی موجود ہیں ۔ ان میں اور ہماری طبعی یا معمول واردات میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور پائی جاتی ہے ۔

(د) چونکہ صوفیانہ تجربے کی کیفیت کا مشاہدہ براہ راست ہوتا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ یہ کیفیت ناقابل انتقال ہے یعنی ہم اسے بجنسہ دوسروں

ہوتا ہے اس لئے جب ایک صوفی یا پیغمبر اپنی باطنی واردات کے مفہوم کو دوسروں تک پہونچاتا ہے تو لا محالہ اسے منطقی قضایا کی صورت میں پیش کرتا ہے ۔ اس کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اس مفہوم کو بعینہ دوسروں تک پہونچا سکے کیونکہ صوفیانہ مشاہدات دراصل غیر واضح جذبات یا احساسات کے قبیل سے ہوتے ہیں جن کو استدلالی عقل سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا ۔

(۰) صوفی جب ذات سرمدی سے اتصال یا اتحاد کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمان مسلسل غیر واقعی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ زمان مسلسل سے اس کا کوئی تعلق باقی نہیں رہتا کیونکہ باوجود یکتائی ، صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روز مرہ کے محسوسات میں ایک مخفی رشتہ ضرور کار فرما ہوتا ہے جس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ یہ صوفیانہ مشاہدات دیر تک قائم نہیں رہ سکتے ۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ صاحب حال پر ایک یقینی کیفیت کا نقش چھوڑ جاتے ہیں ۔ بہر کیف صوفیا اور انبیا دونوں اس باطنی مشاہدے کے بعد اس عالم رنگ و بود میں واپس آ جاتے ہیں ۔ فی الجملہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفیانہ مشاہدات کا عالم بھی اسی قدر حقیقی اور قابل اعتماد ہے جس قدر ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم ۔ لہذا ان مشاہدات کو یہ کہکر رد نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی ابتداء ہمارے حواس خمسہ سے نہیں ہوتی'' (ملخص از خطبہ' اول) ۔

اگر رادھا کرشنن اور اقبال کی مرقومہ بالا تصریحات کو غور سے دیکھا جائے تو نقاط مماثلت صاف نظر آ جائینگے ۔

شاہد دوم II رادھا کرشنن اپنی مذکورہ بالا تصنیف (''زندگی کا تصوریتی زاویہ' نگاہ'') میں صفحہ ۱۰۷ پر لکھتے ہیں کہ اگرچہ وجدان کا مرتبہ عقل سے بالا تر ہے مگر وجدان ، عقل کا مخالف نہیں ہے ۔

اقبال کا بھی یہی نظریہ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا ۔ چنانچہ '' تشکیل جدید '' میں وہ لکھتے ہیں کہ '' امام غزالی نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ عقل اور وجدان باہم دیگر مربوط ہیں'' (ص ۷) ۔
نیز اقبال اسی کتاب کے صفحہ ۲ پر راقم ہیں کہ ''جیسا کہ برگساں نے صحیح طور پر تسلیم کیا ہے ، وجدان در اصل عقل ہی کی ایک اعلیٰ نوع ہے''۔ اسی نکتے کو زبور عجم میں یوں بیان کیا ہے :

عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن این بیچارہ را آن جرأت رندانہ نیست

شاہد سوم III رادھا کرشنن کہتے ہیں: ''وجدان ذات باری کے لئے

پوری نوت صرف کرنی پڑیگی اور اس راہ میں مشکلات بھی آتی ہیں مگر اس زمانے کے عقلیت پسند اصحاب حصول مقصد (تجربۂ باطنی) کا آسان نسخہ چاہتے ہیں" (صفحہ ۲۰۳)۔

اقبال بھی یہی کہتے ہیں کہ حصول وجدان کے لئے شدید مجاہدات درکار ہوتے ہیں:-

مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اسکا
ظن و تخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری[1]
عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہ سحر گاہی[2]

شاھد چہارم IV رادھا کرشن اپنی مذکورہ بالا تصنیف کے صف ۲۹۰ پر لکھتے ہیں "بہشت اور دوزخ، خودی کی حالتوں کے نام ہیں۔ مادی بود و باش کے مقامات نہیں ہیں۔

اقبال بھی اپنے خطبات مذکورہ بالا میں صفحہ ۱۱۶ پر یہی خیال ظاہر کرتے ہیں کہ "جنت اور دوزخ ذہنی کیفیات ہیں نہ کہ مقامات"۔
شاھد پنجم V رادھا کرشنن کہتے ہیں: "یہ دنیا خدا کے لئے اسی قدر ضروری ہے جس قدر خدا، دنیا کے لئے" (ایضاً صفحہ ۳۴۳)۔
اقبال نے اسی خیال کو گلشن راز جدید میں باین الفاظ پیش کیا ہے۔

خدائے زندہ بے ذوق سخن نیست
تجلی ہائے او بے انجمن نیست
اگر مائیم، گرداں جام ساقی است
بہ بزمش گرمیٔ ہنگامہ باقی است
مرا دل سوخت بر تنہائی او
کنم سامان بزم آرائی او[3]

شاھد ششم VI پی اے شلپ نے "رادھا کرشنن کے فلسفے" کے نام سے جو مجموعۂ مقالات شائع کیا ہے اس کے لئے رادھا کرشن نے بھی ایک بلند پایہ علمی مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے "ایک اعتراف کے چند اوراق"۔ اس مقالے میں صفحہ ۹۶ پر لکھا ہے "اگرچہ خدا ہر جگہ موجود ہے مگر اپنے دل میں ہم اسے بہ آسانی پا سکتے ہیں"۔

۱- بال جبریل، ص ۵۷
۲- بال جبریل، ص ۸۳

اقبال کا بھی یہی خیال ہے ۔ چنانچہ کہتے ہیں :

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن [1]
اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز [2]
اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی ؟ بخود نزدیک تر شو [3]

شاہد ہفتم VII رادھا کرشنن مذکورہ بالا ''اعتراف'' کے صفحہ ۳۹ پر لکھتے ہیں کہ ''اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا نے دنیا کو اس نہج پر کیوں پیدا کیا؟ کوئی اور نہج کیوں نہ اختیار کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی مرضی یہی تھی'' یعنی رادھا کرشن مسلک تسلیم و رضا کے حامی ہیں ۔

اقبال کا مشرب بھی یہی ہے ۔ چنانچہ کہتے ہیں :۔
بروں کشید ز پیچاک ہست و بود مرا
چہ عقدہ ہا کہ مقام رضا کشود مرا [4]

شاہد ہشتم VIII رادھا کرشنن اسی ''اعتراف'' کے صفحہ ۲۸ پر لکھتے ہیں : ''حقیقی یا ابدی مذہب نہ خلاف عقل ہے نہ خلاف سائنس ہے ۔ نہ دنیا سے فرار اور رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے'' ۔

اقبال نے بھی اپنی تصانیف میں انہی حقائق کی تلقین کی ہے :

دینِ او ، آئینِ او تفسیر کل
در جبینِ او ، خطِ تقدیر کل
عقل را او صاحبِ اسرار کرد
عشق را او تیغِ جوہر دار کرد (مسافر ص ۳۲)
برگ و ساز ما کتاب و حکمت است
این دو قوت اعتبارِ ملت است
آں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق
ایں فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق
دیگر ایں نہ آسمان تعمیر کن
بر مرادِ خود جہان تعمیر کن (پس چہ باید کرد ص ۱۲)

۱۔ بال جبریل ، ص ۴۸
۲۔ ارمغان حجاز ، ص ۱۴۴
۳۔ زبور عجم ، ص ۲۰۹
۴۔ زبور عجم ، ص ۲۶

ھر کہ گرد سوز و ساز از لا الہ
جز بکام او نگردد مہر و ماہ

فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ او مولا صفات (پس چہ باید ص ۲۶)

فقر کافر خلوت دشت و در است
فقر مومن لرزۂ بحر و بر است ,,

وھی جہاں ھے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ھے

شاھد نہم IX رادھا کرشنن اسی ''اعتراف'' کے صفحہ ۳۲ پر لکھتے ھیں: ''چونکہ انسان اتنے ارادے میں آزاد ھے اس لئے دنیا میں گناہ اور فساد کا بھی امکان ھے'' -

اقبال اس کسوٹی کی بنا پر انسان کو ایک آزاد اور خود مختار ھستی تسلیم کرتے ھیں -

چاھے تو بدل ڈالے ھیئت چمنستان کی
یہ ھستیٔ بینا ھے دانا ھے توانا ھے

برھنہ سر ھے تو عزم بلند پیدا کر
یہاں فقط سرِ شاھیں کے واسطے ھے کلاہ

نیز اپنے خطبات اقبال میں لکھتے ھیں: ''انسان کی خودی ایک آزاد شخصی فاعلیت کا نام ھے'' صفحہ ۱۰۲

مزید یہ کہ مقدمۂ اسرار خودی میں اقبال نے اس بات کی وضاحت کی ھے کہ خدا نے انسان کو اختیار بہرہ ور کر کے دیگر حیوانات سے متمیز کیا ھے -
شاھد دھم X رادھا کرشنن اسی مقالے کے صفحہ ۴۱ پر لکھتے ھیں:
''یہ دنیا التباس یا فریب نظر نہیں ھے - چونکہ اسے خدا نے اپنے ارادے سے ظاھر کیا ھے اس لئے یہ حقیقی ھے - ھاں یہ ضرور ھے کہ اپنے قیام کے لئے وہ خدا کی محتاج ھے'' -

اقبال بھی یہی کہتے ھیں کہ یہ کائنات التباس نہیں ھے - مثلاً

خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار (زبور ۲۳۷-۸)

جہان رنگ و بو پیدا تو می گوئی کہ راز است ایں

XI رادھا کرشنن اپنی تصنیف Religion in Transition (مذھب میں انتقال) کے صفحہ ۳۵ پر لکھتے ھیں "صرف وہ قوم سائنٹیفک علوم کو تہذیب و تمدن کے حقیقی مقاصد کے لئے استعمال کر سکتی ھے جو روحانی اور اخلاق نصب العین کے حصول کے لئے کوشاں رھے" ۔

اقبال کا نظریہ بھی اس سے مماثل ھے ۔ چنانچہ کہتے ھیں[۹]

وہ علم کم بصری جس میں ھمکنار نہیں
تجلیات کلیم و مشاھدات حکیم

جلال بادشاھی ھو کہ جمہوری تماشا ھو
جدا ھو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ھے چنگیزی

XII رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳٦ پر لکھتے ھیں: "تہذیب مغرب میں سب سے بڑا عیب یہ ھے کہ اسکا پیکر روح سے ھے ۔ سچ یہ ھے کہ مغربی سیاست اور معیشت کی بنیاد ، اخلاق اور مذھب سے بے گانگی پر ھے"

اقبال بعینہ یہی کہتے ھیں بلکہ انہوں نے اپنی ھر تصنیف میں تہذیب مغرب کی مذمت کی ھے اور اس کے عیوب واضح کئے ھیں - مثلاً

لیکن از تہذیب لا دینی گریز
زانکہ او با اھل ِ حق دارد ستیز

دانش حاضر حجاب ِ اکبر است
بت پرست و بت فروش و بت گر است

یہی زمانۂ حاضر کی کائنات ھے کیا
دماغ روشن و دل تیرہ و نظر بیباک

XIII رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳۸ پر لکھتے ھیں کہ "حیات کا جوھر تخلیق ھے" ۔

اقبال بھی یہی کہتے ھیں ،

ھر کہ او را قوت تخلیق نیست
نزد ما جز کافر و زندیق نیست

XIV رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳۸ پر کہتے ھیں کہ "خدا محض ایک منطقی تصور نہیں ھے جسے حکما کے ذھن نے اختراع کیا ھے بلکہ حق ھے" ۔

اقبال بھی یہی کہتے ھیں ،

آنکہ حیٌ لایموت آمد حق است

XV رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۴۰ پر لکھتے ہیں ، ''خدا ہنوز تخلیق سے فارغ نہیں ہوا ہے ۔ تخلیق کا سلسلہ جاری و ساری ہے''
اقبال کہتے ہیں :

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

XVI رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۴۵ پر لکھتے ہیں:
''مقصد متعین کرنے سے زندگی میں معنیٰ پیدا ہو سکتے ہیں''

اقبال بھی ''اسرار خودی'' میں اس تصور کو یوں ادا کرتے ہیں:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

XVII رادھا کرشنن نے بھگوت گیتا کی شرح بھی لکھی ہے ۔ اس کے مقدمے میں صفحہ ۶۰ پر لکھتے ہیں ''قرب ایزدی کے حصول کے لئے انسان کو لازم ہے کہ سچے دل سے خدا کے ذکر میں مشغول رہے اور اس کی صفات کا مراقبہ کیا کرے''

اقبال فرماتے ہیں : ''خدا رسی کا ذریعہ عشق ہے اور عشق ، ذکر اور فکر دونوں کو شامل ہے ۔ اور فکر سے مراد مراقبہ ہے'' ۔

فقر قرآں؟ اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدم جزبہ ذکر (جاوید ۸۹)

ذکر؟ ذوق و شوق را دادن ادب
کار جان است ایں نہ کار کام و لب ''

کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جہات است (زبور عجم ۳۲ ،)

چناں با ذات حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی ''

نصیب ذرہ کن آں اضطرابے
کہ تابد در حرم آفتابے ''

XVIII رادھا کرشنن نے اپنی تصنیف ''ہندو کا نظریۂ حیات'' میں صفحہ ۴۸ ، ۴۹ پر لکھا ہے کہ ''میں شکر اچاریہ سے متفق ہوں کہ یہ راز نا قابل تفہیم ہے کہ غیر محدود (خدا) سے محدود (انسان) کیسے ظاہر ہوا؟ اسی طرح کوئی انسان اس معمے کو بھی حل نہیں کر سکتا کہ خدا اور کائنات

کی نارسائی اور عقل کی کوتاہی کا اعتراف کیا ہے اور ''نمی دانم'' کے دامن میں پناہ لی ہے''۔

اقبال نے بھی ان مسائل پر اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آخری ''کیوں'' کا جواب کسی فلسفی یا سائنسداں کے پاس نہیں ہے۔ جیسا کہ اقبال کہتے ہیں ؛

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

(بال جبریل)

پہلے مصرع میں اقبال نے در پردہ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ کائنات یا انسان کی ابتداء ایک راز سربستہ ہے لہذا میں اس مسئلے پر غور کرنے یا تضیع اوقات کرنے کے بجائے اس بات پر غور کرنا زیادہ مفید سمجھتا ہوں کہ میری ، یعنی انسان کی انتہا کیا ہے۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن (ضرب کلیم)

یہاں ذرا توقف فرمائیے! اقبال نے آدم کو خدا کا راز قرار دیا ہے یعنی اصل آدم ایک عقدہ لاینحل ہے

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست (جاوید نامہ)

اس شعر میں بھی وہی بات کہی ہے کہ آدم ، اسرار ایزدی میں سے ایک سر (بھید) ہے جس عقل انسانی کی رسائی نہیں ہو سکتی

عبدہ از فہم تو بالاتر است
زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است (جاوید نامہ ۱۰۹)

در دو عالم ہر کجا آثار عشق
ابن آدم سرے از اسرار عشق

یہ سپہر وسیع یہ ستارے یہ آسمان کبود
کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے یا کہ وجود

۱- ہر ایک بات یہ کہنا تھا من نمی دانم
یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا
(اکبر)

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معما را

خیال جادو و منزل ، فسانہ و افسوں
کہ زندگی ہے سراپا رحیل بے مقصود
غبار راہ کو بخشا گیا ہے ذوق جمال
خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے

در خاکدان ما گہر زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

اقبال نے "تشکیل جدید" کے تیسرے خطبے میں خیر و شر کی بحث اٹھائی ہے چنانچہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ خدا سراپا خیر یا خیر مطلق ہے ، نیز قادر مطلق ہے لیکن کائنات میں شر موجود ہے تو ہم اس کی صفت خیر و قدرت اور کائنات کے شر میں کس طرح تطبیق دیں؟ یہ دشوار اور پیچیدہ مسئلہ دراصل دنیا جہان کے خدا پرستوں کے لئے اہم اور بنادی مسئلہ ہے ۔ براؤننگ کی نگاہ میں یہ دنیا سراپا خیر ہے ۔ مگر شوپن ہار کی رائے میں یہی دنیا سراسر شر ہے ۔ حقیقت حال یہ ہے کہ انسان اس محدود علم کی بناء پر جو فی الحال اسے حاصل ہے ، اس مسئلہ غامض کا کوئی تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکتا ۔ یعنی وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ اگر خدا خیر مطلق بھی ہے اور قادر مطلق بھی تو پھر یہ "شر" یا بقول گوتم بدھ "دکھ" کہاں سے اور کس طرح پیدا ہو گیا" ۔ (صفحہ ۷۶ ، ۷۷)

اسی طرح مذکورہ بالا کتاب کے چوتھے خطبے میں جہاں انہوں نے بقائے نفس ناطقہ یا حیات بعد الموت کی بحث چھیڑی ہے وہاں بھی انہوں نے صاف الفاظ میں اعتراف کیا ہے کہ "وہ دوسرا طریقہ جس کی بدولت انسان ، اپنی موت کے بعد اپنی انفرادیت یا شخصیت کو برقرار رکھ سکیگا ، ہمارے حیطۂ علم و ادراک سے بالاتر ہے ۔ ہم بالکل نہیں جانتے کہ وہ دوسرا طریقہ کیا ہو گا" ۔ (صفحہ ۱۱۶)

XIX رادھا کرشنن اپنی دوسری تصنیف موسومہ "مشرقی مذہب اور مغربی افکار" (Eastern Religions and Western Tought) میں صفحہ ۲۵ پر لکھتے ہیں "مرد خدا کے لئے خدا غیر نہیں ہے بلکہ اس کی جان جاں ہے ، اور اس کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہے" ۔

اقبال بھی اپنی تصانیف میں کہتے ہیں ۔ ملاحظہ ہو:

قدم بیباک تر نہ در حریم جان مشتاقاں
تو صاحب خانہ آخر چرا دزدانہ می آئی (پیام مشرق)

میانۂ من و او ، ربط دیدہ و نظر ست
کہ در نہایت دوری ہمیشہ با اویم (پیام مشرق)

از مشت غبار ما ، صد نالہ بر انگیزی
نزدیک تر از جانی با خوے کم آمیزی (زبور عجم)

XX رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۳۳ پر لکھتے ہیں :

”اس تہذیب میں جو کچھ خیر و خوبی ہے وہ اس عالم میں منتقل ہو جائیگی جو پیدا ہونے کے لئے جدوجہد کر رہا ہے“ ۔

اقبال بھی عالم نو کی پیدائش کے منتظر میں بلکہ ان کی نگاہ دور بیں اس کی ولادت کے آثار بھی دیکھ رہی ہے :

عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں (بال جبریل)
میری نگاہوں میں ہے اسکی سحر بے حجاب ۱۳۶ (۳)

جہان نو ہو رہا ہے پیدا ، وہ عالم پیر مر رہا ہے (بال جبریل)
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ ۱۷۶ (۷)

XXI رادھا کرشنن نے ”ھندی فلسفہ بعہد حاضر“ (Contemporary Indian Philosophy) کے لئے جو مقالہ لکھا ہے اس میں صفحہ ۴۸۸ پر وہ لکھتے ہیں :

”ہم محض اپنے دماغ کی مدد سے تصویر نہیں بناتے بلکہ اس میں ہمارا خون اور وجود دونوں شامل ہوتے ہیں“ ۔

اقبال ایک مماثل نظریہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب تک فن میں صاحب فن کا خون جگر شامل نہ ہو ، فن میں پائداری یعنی صفت دوام پیدا نہیں ہو سکتی ۔

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے
اصل اسکی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جسکی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود

رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود

XXII رادھا کرشنن کتاب ھذا کے صفحہ ۴۹۲ پر لکھتے ہیں!

”مذہب اپنی روح کے اعتبار سے ، خدا کے ساتھ ایک مؤثر اور شدید

اور اسی مشاہدے کی بدولت انسان میں یقین کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو اس میں کلمۂ حق کہنے کی جرأت پیدا کر دیتا ہے''۔

اقبال ایسی ہی بات کہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

معجزۂ اہل فکر، فلسفۂ پیچ پیچ (ضرب کلیم)
معجزۂ اہل ذکر، موسیٰ و فرعون و طور ۳۸

خرد نے کہہ بھی دیا لاالہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں (ضرب کلیم)

مرد مومن با خدا دارد نیاز (جاوید نامہ)
با تو ما سازیم تو با ما بساز ۱۳۲

بندہ تا حق را نہ بیند آشکار
بر نمی آید ز جبر و اختیار (پس چہ باید کرد)

XXIII رادھا کرشنن اپنی مایۂ ناز تصنیف ''عصری فلسفہ پر مذہب کی حکومت'' (The Reign of Religion in Contemporay Philosophy) میں صفحہ ۴۴۲ پر لکھتے ہیں:

''انسان فطرت سے جنگ کرکے اور اسے مسخر کرکے ترقی کر سکتا ہے''

اقبال اس نظریے سے متفق ہی نہیں ہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہی نظریہ ان کے فلسفے کا سنگ بنیاد ہے۔ یہاں فلسفے سے میری مراد ان کا مخصوص فلسفۂ سخت کوشی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی تصانیف میں اکثر و بیشتر مقامات پر اسی نکتۂ وقیع المرتبت کو پیش کیا ہے:

بدریا غلط و با موجش در آویز
حیات جاوداں اندر ستیز است (پیام مشرق)

وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
ہو جسکے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار (ضرب کلیم ۲۵)

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن (ضرب کلیم ۱۴)

دریں رباط کہن چشم عافیت داری
ترا بہ کشمکش زندگی نگاہے نیست (پیام مشرق)

تو بے بصر ہو تو یہ مانع نگاہ بھی ہے

حیات چیست؟ جہان را اسیرِ جان کردن
تو خود اسیرِ جہانی ، کجا توانی کرد؟ (زبور عجم ۹۰)

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر طلسم زماں و مکاں توڑ کر
خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید زمین اس کی صید آسماں اس کا صید
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت تجھے کیا بتاؤں تری سر نوشت

XXIV رادھا کرشنن اسی کتاب کے صفحہ ۲۴۳ پر کائنات کو ذاتِ باری کا مظہر کہتے ہیں:

اقبال نے بھی "تشکیل جدید" میں بھی لکھا ہے ، چنانچہ صفحہ ۶۸ پر وہ کہتے ہیں" یہ دنیا اپنی تفصیل کے اعتبار سے سالماتِ مادی کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی خودی (نفس ناطقہ) کی آزاد حرکتِ فکر تک ، انائے کبیر کی مظہر ذات ہے"

نیز اسی کتاب کے ۵۷ صفحہ پر کہتے ہیں: "فطرت کا خدا سے وہی رشتہ ہے جو سیرتِ انسانی کا انسان سے ہے ۔ فطرت در اصل مظہرِ ذاتِ باری ہے"

XXV چونکہ رادھا کرشنن ، شنکر اچاریہ کے پیرو ہیں اس لئے انھوں نے اپنی اکثر تصانیف میں ، کسی نہ کسی انگ میں عقیدۂ وحدت وجود کا اثبات کیا ہے ۔ اسی طرح اقبال نے ، چونکہ وہ رومیؒ کے مرید ہیں ، وحدت وجود کو تسلیم کیا ہے ۔ نیز دونوں نے نظریۂ ہمہ الہیّت (Pantheism) کی تردید کی ہے ۔ ہمہ الاہیّت اور وحدت وجود (Unity of Being) میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر مسلک کی رو سے خدا ، کائنات میں اس طرح حل ہو جاتا ہے جس طرح شکر پانی میں اور اس لئے اپنی مستقل انفرادی ہستی کھو بیٹھتا ہے ۔ ہمہ الہیّت کے مسلک سے حلول کا تصور پیدا ہوتا ہے اور حلول کے معنی لغت میں یہ کہتے ہیں "شمول الاوھیہ" اے ان اللہ الا ھوالقویٰ والنوامیس الطبیہ" او انہ حال فی کل شیء و لیس مستقلاً" یعنی حلول کے معنی یہ ہوے کہ اللہ فطرت کی قوتوں اور نوامیس کا نام ہے یا یوں سمجھو کہ وہ ہر شی میں بطور "حال" ہے لیکن اس کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہے ۔ اس کے بالمقابل وحدت وجود کا مطلب یہ ہے کہ ساری کائنات میں صرف ایک ہستی واجب الوجود ہے جو حقیقی معنوں میں موجود ہے ، مستقل اور قائم بالذات ہے ، ازلی ابدی ہے اور اپنے وجود اور موجود ہونے میں کسی کی محتاج نہیں ہے بلکہ ساری کائنات اپنے وجود کے لئے اس کی محتاج ہے کیونکہ ساری کائنات کا کوئی ذاتی یا مستقل وجود نہیں ہے بلکہ ساری کائنات اس واحد ہستی کی ذات و صفات کی مظہر ہے اور اپنی وجود اور تسلسل

چونکہ رادھا کرشنن اور اقبال دونوں ایسے شخصی خدا کے قائل ہیں جو ہم سے محبت کرتا ہے، ہماری پکار کا جواب دیتا ہے، ہم سے ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے اس لئے یہ دونوں "حلول" کے قائل نہیں ہو سکتے۔ جن لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اقبال، وحدتِ وجود کے خلاف تھے۔ ان کی غلط فہمی یا غلط بینی کا مبنیٰ اور مستدل یہ ہے کہ انہوں نے حلول اور وحدتِ وجود کو ہم معنی یا مترادف سمجھ لیا ہے۔ بالفاظِ دیگر، انہوں نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ وحدتِ وجود کا انگریزی ترجمہ Pantheism ہے اور چونکہ Pantheism میں خدا کا مستقل وجود باقی نہیں رہ سکتا، اس لئے اقبال کو بحیثیتِ مسلم، وحدتِ وجود کے خلاف ہونا لازمی ہے۔ اس قضیے کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں:

(الف) اقبال مسلمان ہیں۔

(ب) کوئی مسلمان حلول کا قائل نہیں ہو سکتا جسے انگریزی میں Pantheism یا Monism یا Immanentism کہتے ہیں۔

(ج) Pantheism سے مراد وحدت‌الوجود ہے۔

(د) اس لئے اقبال وحدت‌الوجود کے قائل نہیں ہو سکتے۔ ان کے نظریہٗ وحدت الشہود کا انگریزی مفہوم لفظ Panentheism سے ادا کیا جا سکتا ہے۔

الغرض ساری غلط فہمی اس لیے پیدا ہوئی کہ ان لوگوں نے Pantheism کا ترجمہ وحدت‌الوجود کر لیا۔ حالانکہ اس کا ترجمہ حلول ہونا چاہئے۔

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اقبال ابتداً میں Pantheist یا حلولی تھے مگر بعد ازاں اس عقیدے کے خلاف ہو گئے تھے۔ یہ خیال بھی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اقبال اپنی زندگی کے کسی دور میں بھی Pantheist یا حلول کے پیرو نہیں رہے۔ کیونکہ حلول کا قائل ہو کر کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ ابتداً سے تا دم وفات وہ وحدت‌الوجود کے قائل رہے۔

ترتیبِ مضمون قائم رکھنے کے لئے پہلے رادھا کرشنن کا مسلک واضح کر دوں تو بہتر ہے۔

(ا) رادھا کرشنن بھگوت گیتا کے متبع ہیں اور گیتا وحدتِ وجود کی تعلیم دیتی ہے۔

(ب) وہ اپنشدوں کے متبع ہیں اور اپنشدوں میں وحدتِ وجود کی تعلیم دی گئی ہے۔

(د) وہ برھم سوتر کی شرح میں لکھتے ھیں کہ مسلک ویدانت اپنی انتہائی خالص شکل میں وحدت وجود کی تلقین کرتا ہے۔

(ہ) وہ اپنی مشہور تصنیف ''عصری فلسفہ پر مذھب کی حکومت'' میں کہتے ھیں ''مسلک ویدانت میں حلول (Pantheism) کی تعلیم نہیں دی گئی ہے بلکہ وحدت وجود کا عقیدہ پیش کیا گیا ہے۔ حلول کی رو سے خدا کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رھتا۔ کائنات خدا بن جاتی ہے جب کہ ویدانت کی رو سے یہ کائنات، خدا نہیں ہے بلکہ مظہر خدا ہے''!

(و) اپنی تصنیف ''زندگی کے تصوریتی زاویہ نگاہ'' میں کہتے ھیں ''خدا اگرچہ ھر شی میں جلوہ گر ہے مگر وہ عین کائنات نہیں ہے'' (ص ۳۴۰)

(ز) ''فلسفہ ہند در عصر جدید'' میں کہتے ھیں کہ خدا شخصی وجود رکھتا ہے۔ اس لئے ھمارے اور اس کے درمیان رابطہ قائم ھو سکتا ہے (ص ۲۹۷)

(ح) ''ھندوستان کا ثقافتی ورثہ'' کے مقدمہ میں کہتے ھیں۔
''یہ کائنات، وجودِ مطلق کا ظہور ہے'' جلد اول (ص ۲۶)

ان تصریحات سے واضح ھو رھا ہے کہ رادھا کرشنن وحدت وجود کے قائل ھیں اور حلول (Pantheism) کے مخالف کیونکہ حلول کی رو سے خدا کا ذاتی یا شخصی وجود برقرار نہیں رھتا۔ جیسا کہ ڈاکٹر ھنٹ (Dr. Hunt) نے اپنی تصنیف موسومہ (Pantheism) مطبوعہ لندن سنہ ۱۸۹۳ء میں صفحہ ۳۰۲ پر لکھا ہے ''انگریزی شعراء میں شیلے (Shelley) حلول (Panthenism) کا علمبردار ہے۔ وہ ایک شخصی خدا جو خالق کائنات ہے، صریحاً منکر ہے''

ھنٹ کے بیان سے ثابت ھوا کہ حلولی (Pantheist) وہ ہے جو شخصی خدا کا منکر ھو۔ لہذا رادھا کرشنن اور اقبال دونوں Pantheist نہیں ھو سکتے۔ بلکہ دونوں وحدت وجود کے قائل ھیں۔

اب میں ترتیب زمانی کے لحاظ سے کلام اقبال سے وہ اشعار پیش کرونگا جو صریحاً وحدت وجود پر دلالت کرتے ھیں۔ ان کے مطالعے سے قارئین کو معلوم ھو جائیگا کہ اقبال اپنی زندگی کے کسی دور میں حلولی یا Pantheist نہیں رہے اور ان لوگوں کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ھو جائیگا جو یہ سمجھتے ھیں کہ وہ ابتداء میں Pantheist (حلولی) تھے مگر بعد میں اس عقیدے سے بیزار ھو گئے تھے۔ اس تصریح کے بعد اب شواھد پیش کرتا ھوں:

۱- چشم غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے (بانگ درا قبل ۱۹۰۵ء)
عالم ، جہور جلوۂ ذوق شعور ہے ۳۴(۷)

۲- میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں
کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں ایضاً

۳- وہی اک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بے ستوں بھی کوہکن بھی ہے ایضاً

۴- محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان حسن ایضاً

۵- وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے ایضاً

۶- جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں ایضاً

۷- چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں ایضاً

۸- کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقین ہے مجھکو گرے رگ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا
(بانگ درا ۱۹۰۷ء)

۹- چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں ایضاً

۱۰- پیکر ہستی ز آثار خودی است
هر چه می بینی ز اسرار خودی است (اسرار خودی ۱۹۱۳ء)

۱۰- خویشتن را چون خودی بیدا کرد
آشکارا عالم پندار کرد ایضا

۱۱- صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیداست از اثبات او ایضاً

۱۵- چون حیات عالم از زور خودی است
پس بقدر استواری زندگی است — ایضاً

۱۶- بر سر این باطل حق پیرہن
تیغ لا موجود الا ھو، بزن — (رموز بیخودی ۱۹۱۸)

اس شعر نمبر ۱۶ کا دوسرا مصرع ببانگ دھل عقیدہ وحدت وجود کا اعلان کر رھا ھے جس کی تردید یا تاویل محال ھے ۔

اسرار خودی سے جو اشعار نقل کئے گئے ھیں وہ مشہور جرمن فلسفی نٹشے کے رنگ میں لکھے گئے ھیں اور نٹشے جیسے کہ تمام ارباب علم جانتے ھیں، وہ وحدت وجود کا زبردست مبلغ ھے ۔

۱۷- خرد اندر سر ھر کس نہادند
تنم چون دیگران از خاک و خون است — ''پیام'' ۳۳ (۳۵)
ولے این راز کس جز من نداند
ضمیر خاک و خونم بے چگون است
(پیام مشرق ۱۹۲۳ء)

۱۸- گدائے جلوہ رفتی بر سر طور
کہ جان تو ز خود نا محرمے ھست — ''پیام'' ۳۳ (۳۶)
قدم در جستجوئے آدمے زن
خدا ھم در تلاش آدمے ھست — ایضاً

۱۹- ز انجم تا بانجم صد جہان بود
خرد ھر جا کہ پر زد آسمان بود — ''پیام'' ۳۸ (۴۳)
ولیکن چون بخود نگریستم من
کران بیکران در من نہان بود — ایضاً

۲۰- دن من در طلسم خود اسیر است
جہان از پرتو او تاب گیر است — ''پیام'' ۳۹ (۴۴)
مپرس از صبح و شامم ز آفتابے
کہ ہوش روزگار من پریر است — ایضاً

۲۱- نوا در ساز جان از زخمہ تو
چسان در جانی و از جان بروتی — ''پیام ۵۰ (۴۷)
چراغم، یا تو سوزم یا تو بے تو

۲۲- کرا جوی؟ چرا در پیچ و تابی
که او پیداست تو زیر نقابی "پیام" ۵۱ (۸۱)
تلاش او کنی، جز خود نه بینی
تلاش خود کنی، جز او نیابی ایضاً

واضح ہو کہ مندرجہ بالا رباعی میں اقبال نے مرشد رومی رہ کے اس قول کو نظم کر دیا ہے:-

"خدایا! ایں چه بوالعجبی است که با دوستان خود می کنی! وقتیکه ترا می جوئیم، خود را می یابیم و وقتیکه خود را می جوئیم، ترا می یابیم" اور مرشد رومی نے جو کچھ کہا ہے وہ سلطان العارفین بایزید بسطامی کے اس قول کی شرح ہے "چون خدا را می جویم، خود را می یابم و چون خود را می جویم، خدا را می یابم" (انتہیٰ بالفاظه)۔

اس ضروری صراحت کے بعد میں مزید شواهد پیش کرتا ہوں:

۲۳- ز آغاز خودی کس را خبر نیست
خودی در حلقهٔ شام و سحر نیست
ز خضر ایں نکتهٔ نادر شنیدم
که بحر از موج خود دیرینه تر نیست "پیام ۶۳(۱۰۷)

بحر سے مراد خدا ہے اور موج سے مراد انسانی انفرادی خودی ہے۔ مطلب صاف ہے کہ خودی، جلوهٔ ذات خدا ہے اور جب سے خدا ہے اسی وقت سے اس کا جلوہ بھی ہے۔ حاصل کلام ایں کہ کائنات جلوهٔ ذات ہے۔

۲۴- ز من گو صوفیان با صفا را
خدا جویان معنی آشنا را
غلام همت آں خود پرستم
که با نور خودی بیند خدا را "پیام" ۵ے (۱۲۸)

اقبال نے اس رباعی میں اس مشہور مقولے کا ترجمہ کر دیا ہے،
من عرف نفسهٔ فقد عرف ربه،

۲۶- تو می گوی که من هستم خدا نیست
جهان آب و گل را انتهاب نیست

غور کیجئے! کیسے دلکش انداز میں مادیت اور روحانیت کے نقطۂ نگاہ کو پیش کر کے مادہ پرست کو ترکی با ترکی جواب دیا ہے کہ اس مادی کائنات کا مستقل وجود ہنوز محتاج دلیل ہے ۔ فافہم و تدبر

۲۶- دم؟ گرم نوائی است جان؟ چہرہ کشائی است
این راز خدای است پیام مشرق ۱۴۰

۲۷- نم در رگ ایام ز اشک سحر ماست
این زیر و زبر چیست؟ فریب نظر ماست ایضاً

اقبال کی رائے میں یہ کائنات حقیقی نہیں ہے بلکہ محض فریب نظر ہے یعنی حقیقی وجود صرف اللہ کا ہے اور یہی وحدت وجود ہے ۔

۲۸- گمان مبر کہ سرشتند در ازل گل ما
کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیر وجود "پیام" ۱۶۷

جب میں نے اقبال سے اس شعر کا مطلب پوچھا تو انہوں نے کہا ،
'Only God is, man is becoming.

ارباب علم جانتے ہیں کہ یہی وحدت وجود ہے کہ صرف خدا یعنی ایک وجود مطلق در اصل خارج میں موجود ہے ۔ اب رہا انسان تو وہ ہے نہیں یا بالفعل موجود نہیں ہے بلکہ ہونے کی حالت میں ہے یا موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے ۔ مذکورہ بالا انگریزی جملہ بولنے کے بعد کہنے لگے کہ میں نے اس خیال کو زبور عجم میں بھی پیش کیا ہے ۔ وہ شعر یہ ہے :

۲۹- چو موج می تپد آدم بہ جستجوئے وجود
ہنوز تا بکمر درمیانۂ عدم است زبور ۱۲۴

۳۰- دانۂ سبحہ بہ زنار کشیدن آموز
گر نگہ تو دو بیں است ندیدن آموز پیام مشرق ۱۸۷

یعنی سبحہ اور زنار دونوں ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں اور ایک ہی ناظورہ کی دو تصویریں ہیں ۔

واضح ہو کہ یہ شعر در اصل رومی کے اس شعر کی شرح ہے :

در من و ما سخت کردہ استی تو دست
ہست این جملہ خرابی از دو ہست

یعنی عقل و نگاہ کی ساری خرابیاں دوئی سے پیدا ہوتی ہیں ۔ صحیح مسلک وحدت

۳۱- میانہٴ من و او ، ربط دیدہ نظر است
که در نهایت دوری همیشه با او یم — پیام مشرق ۱۷۳

۳۲- بے تو از خواب عدم دیدہ کشودن نتواں
بے تو بودن نتواں ، با تو نبودن نتواں — ایضاً ۱۱۹

۳۳- در جہان است دل ما که جہاں در دل ماست
لب فرو بند که ایں عقیدہ کشودن نتواں — ایضاً ۱۹۹

۳۴- هم با خود و هم با تو ، هجراں که وصال است ایں؟
اے عقل چه می گوی؟ اے عشق چه فرمائی — ایضاً ۲۰۱

۳۵- ایں جہاں چیست؟ صنم خانہٴ پندار من است
جلوہٴ او گرو دیدہٴ بیدار من است — زبور عجم ۲۲

۳۶- هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چه زماں و چه مکاں؟ شوخیٴ افکار من است — ایضاً

یعنی زمان و مکان (کائنات) کا وجود حقیقی نہیں ہے ۔ محض اعتبار معتبر پر موقوف ہے ۔ بالفاظ دیگر میری فکر نے اپنی سہولت کے لئے زمان مکاں کا تصور پیدا کر لیا ۔ در حقیقت نہ زماں موجود ہے نہ مکاں ۔

۳۷- من به تلاشِ تو روم یا به تلاشِ خود روم
عقل و دل و نظر همه گم شدگان کوئے تو — زبور عجم ۳۷

۳۸- مرغ خوش لہجه و شاهین شکاری از تست
زندگی را روشِ نوری و ناری از تست — ایضاً ۳۸

۳۹- روشن از پر تو آں ماہ دلے نیست که نیست
با هزار آئینه پرداختنش را نگریه — ایضاً ۵۱

یعنی ساری کائنات اس ذات واحد کا پر تو ہے اور وہ ذات واحد ، ہزاروں آئینوں میں اپنے آپ کو دیکھ رہی ہے ۔ یہی وحدت وجود ہے

۴۰- بضمیرت آرمیدم تو بجوشِ خود نمائی

یعنی انسانی خودی ، ایزدی خودی کی خود نمائی ہے - ہر خودی سے وہی ذات واحد ظاہر ہو رہی ہے - یہی وحدت وجود ہے

۴۱- درون سینۂ ما دیگرے! چہ بوالعجبی است
کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دوچار خودیم — زبور عجم ۸۱

کشائے پردہ ز تقدیر آدم خاکی
کہ ما بہ رهگذر تو در انتظار خودیم — زبور عجم ۸۱

تیری راهگذر میں ہم اپنا انتظار کر رہے ہیں یعنی تجھ میں اور ہم میں کوئی غیریت نہیں ہے اور وحدت وجود ہے

۴۲- ما از خدائے گم شده ایم او بہ جستجوست
چوں ما نیازمند و گرفتار آرزو ست — زبور عجم ۱۳۲

یہ پوری غزل وحدت وجود کی دلکش تشریح ہے - مرقومہ بالا شعر کے دوسرے مصرع میں کیسے دلکش طرز میں "ما" اور "او" کی عینیت ثابت کی ہے اور یہی وحدت وجود ہے -

"نقش این و آں" یعنی اشیائے کائنات میں خدا نے اپنا ہی جلوہ دیکھا یا اپنے آپ کو دیکھا - بالفاظ دگر یہ کائنات ، مظہر ذات ہے اور یہی وحدت وجود ہے

۴۳- اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواهی؟ بخود نزدیک تر شو — گلشن راز جدید

چونکہ خودی عین خدا ہے اسی لئے تو اقبال ہمیں مشورہ دے رہے ہیں کہ اگر خدا کو (دیکھنا) چاہتے ہو تو خودی کا قرب یعنی اس کی معرفت حاصل کر لو - صوفیہ کے یہاں یہی وحدت وجود ہے

۴۴- در دو عالم ہر کجا آثار عشق
ابن آدم سرے از اسرار عشق — (جاوید نامہ صفحہ ۴۷-۱۹۳۲ء)

۴۵- کس ز سرِ عبدہ ، آگاہ نیست

۴۶- لا الہ تیغ و دم او ، عبدہ
فاش تر خواہی؟ بگو ھو عبدہ ایضاً ایضاً

جو لوگ قلت تدبر کی وجہ سے اقبال کو وحدت وجود کا مخالف سمجھتے ہیں وہ ان اشعار مرقومہ بالا کو غور سے پڑھیں اور خود فیصلہ کریں کہ دنیا میں کسی شاعر نے عقیدہ' وحدت وجود کو اس سے زیادہ واضح الفاظ میں کہیں بیان کیا ہے ۔ منکرین اور مخالفین دونوں کو لازم ہے کہ ان لفظوں کو بار بار پڑھیں " ھو عبدہ ۔ ھو عبدہ" یعنی ذات باری اور عبدہ (اسکے بندے) میں عینیت کا رشتہ ہے ۔ ھو ، عبدہ ، ہے اور عبدہ ، ھو ، ہے

۴۷- حق ہویدا با ہمہ اسرار خویش
از نگاہ من کند دیدار خویش جاوید نامہ ۲۲۳

۴۸- چیست بودن؟ دانی اے مرد نجیب؟
از جمال ذات حق بردن نصیب ایضاً ۲۲۴

۴۹- از ضمیر کائنات آگاہ اوست
تیغ لا موجود الا اللہ اوست (مسافر صفحہ ۷-۱۹۳۳ء)

یعنی اللہ کے سوا کوئی شیٔ (حقیقت میں) موجود نہیں ہے ۔ یہی وہ وحدت وجود ہے ، جس کی تلقین اقبال نے ساری عمر کی ۔

۵۰- راز دان خیر و شر گشتم ز فقر
زندہ و صاحب نظر گشتم ز فقر

۵۱- یعنی آں فقرے کہ دانہ راہ را
بیند از نوری خودی ، اللہ را مسافر ۲۰

۵۲- مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لاالہ الا ھو (بال جبریل صفحہ ۱۶ ۱۹۳۵ء)

۵۳- یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگ بدن سے ایضاً صفحہ ۲۶

چمک سورج میں کیا باقی رہیگی

واضح ہو کہ ذات ایزدی بمنزلۂ آفتاب (سورج) ہے اور خودی یا روح انسانی بمنزلہ شعاع (کرن) ہے۔ جس طرح کرنیں، سورج سے صادر ہوتی ہیں، اسی طرح ارواح ذاتِ باری سے صادر ہوتی ہیں، یہی وحدت وجود ہے۔ اس تشبیہ کو سب سے پہلے فلاطینوس (Plotinus) نے عقیدۂ وحدت وجود کو سمجھانے کے لئے استعمال کیا تھا۔ اس کے بعد اسی تشبیہ کی ہندو قائلین وحدت وجود مثلاً گوڑ پاد، ودیارن، بھاسکر، نمبارک، ولبھ اچاریہ، بلدیو اور چیتن نے استعمال کیا۔

۵۴۔ نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
که اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا — بال جبریل ۳۷

مسلک وحدت وجود کو ذہن نشین کرنے کے لئے عرفاء نے بحر اور موج کی تشبیہ بھی بکثرت استعمال کی ہے چنانچہ عرفا کا مشہور مقولہ ہے "ماالموج الاالبحر" ذات حق بمنزلۂ بحر ہے اور ارواح یا نفوس بمنزلۂ امواج ہیں اور یہی وحدت وجود ہے جسے اقبال نے مختلف طریقوں سے پیش کیا ہے

۵۵۔ حکیم و عارف و صوفی تمام مست ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری — بال جبریل ۹۴

۵۶۔ یہ ہے خلاصۂ علم قلندری کہ حیات
خدنگ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں — ایضاً ۹۷

۵۷۔ وہ اپنے حسن کی مستی سے ہیں مجبور پیدائی
مری آنکھوں کی بینائی میں ہیں اسباب مستوری — ایضاً ۸۸

۵۸۔ تو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی، اک لذت یکتائی — ایضاً ۱۴۷

۵۹۔ طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن — (ضرب کلیم صفحہ ۵۴ ۱۹۳۶ء)

۶۰۔ اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھولکر کہدوں
وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن — ایضاً صفحہ ۴۵

وجود حضرت انسان، نہ روح ہے نہ بدن ہے بلکہ پرتو ذات باری ہے یا بقول

عرفا، تجلی ہے اسماء و صفات باری کی ۔ اور یہی وحدت وجود ہے اور یہی اس کی تعلیم ہے جسے اقبال نے ساری عمر پیش کیا ۔

۶۱۔ نہ با ملا نہ با صوفی نشینم تو می دانی کہ من آنم نہ اینم
نویس اللہ بر لوح دل من کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم
(ارمغان حجاز ۱۹۳۸ء) صفحہ ۹۳

یعنی خودی کو دیکھنا گویا خدا کو دیکھنا ہے ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دونوں میں عینیت ہے ، دوئی یا غیریت نہیں ہے اور یہی وحدت وجود ہے

۶۲۔ تو اے نادان دل آگاہ دریاب
بخود مثل نیاگان راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز "لا موجود الا اللہ" دریاب
(ارمغان حجاز ۱۹۳۸ء) صفحہ ۹۶

اسی رباعی کے چوتھے مصرع میں اقبال نے صاف لفظوں میں عقیدہ وحدت وجود کا اقرار کیا ہے جس میں کوئی تاویل نہیں ہو سکتی ۔

ان اشعار کے مطالعہ سے قارئین پر یہ حقیقت بہ آسانی واضح ہو جائے گی کہ اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں وحدت وجود کی تعلیم دی ہے ۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کہیں تو انہوں نے ہمہ اوست کا نظریہ پیش کیا ہے ،

کہیں ہمہ با اوست کا اور کہیں ہمہ ازوست کا ۔ لیکن ہیں یہ سب مسلک وحدتِ وجود ہی کی مختلف تعبیریں کہ حقیقی معنی میں صرف اللہ ہی موجود ہے "لا موجود الا اللہ" ۔ کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ ظلی ہے جو بظاہر موجود اور مشہود ہے مگر در حقیقت اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ جیسے وہ دائرہ جو نقطہ جوالہ کی گردش سے پیدا ہو جاتا ہے ، مشہود تو ہوتا ہے مگر موجود نہیں ہے ۔ موجود تو نقطہ ہے جو سرعتِ گردش سے دائرہ نظر آتا ہے ۔ حضرت شیخ احمد سر ہندی رح کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

"واضح ہو کہ عالم کا ثبوت مرتبہ حس و وہم میں ہے نہ کہ مرتبہ خارج میں ۔ خارج میں ذات و صفات واجب تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی شی موجود نہیں ہے ۔ اس کی مثال نقطہ جوالہ اور دائرہ موہومہ ہے کہ

صرف نقطہ موجود ہے اور دائرہ معدوم ہے۔ یاد رکھو کہ غیراز حضرت حق جل و علا، خارجہ میں کوئی شے موجود نہیں ہے ......اس فقیر کے نزدیک حقائق ممکنات ، عدمات ہیں اور شیخ اکبر ابن عربی رح کی رائے میں حقائق ممکنات ، وجودات متنزلہ ہیں'' (مقتبس از مکتوب ۵۸ دفتر سوم)

یہ مکتوب خاصا طویل ہے ، میں نے اس میں سے چند جملے اپنے قول کی تائید میں یہاں درج کر دئے ہیں ۔ وحدت وجود کا مفہوم وہی ہے جو شیخ احمد سرہندی رح نے بیان فرمایا ہے کہ خارج میں یعنی اس کائنات میں ذات و صفات واجب تعہ کے سوا اور کوئی شی فی الحقیقت موجود نہیں ہے ۔ یعنی وجود صرف ذات واجب میں منحصر ہے اور کائنات کا وجود محض وہمی یا حسیّ ہے کہ محسوس ہے مگر موجود نہیں ہے ۔

اس آخری فقرے سے ثابت ہے کہ شیخ احمد سرہندی رح اور ابن عربی رح میں اصلاً کوئی اختلاف نہیں ہے ۔ دونوں وحدت وجود ہی کے قائل ہیں ۔ اختلاف اس کی تعبیر میں ہے کہ وجود کی وحدت تسلیم کر لینے کے بعد ، ممکنات کی کیا حقیقت ہے ابن عربی رح کے نزدیک حقائق ممکنات وجودات متنزلہ ہیں جن کو وہ صدر علیہ کہتے ہیں اور شیخ سرہندی رح کی رائے میں حقائق ممکنات وہ عدمات ہیں جنہوں نے علم واجب میں تعین یا امتیاز پیدا کر لیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھو مکتوب مذکور ۵۸) اسی لئے شاہ ولی اللہ دھلوی نے فرمایا ہے کہ '' شیخ اکبر اور شیخ مجدد رح کے درمیان صرف تعبیر کا فرق ہے (تفصیل کے لئے دیکھو مکتوب مدنی) ۔

حرف آخر

میرا مقصد اس مضمون سے یہ ہے کہ پاکستان کے دانشوروں میں رادھا کرشنن اور اقبال کی تصانیف کے تقابلی مطالعے کا ذوق پیدا ہو، تاکہ یہ صداقت ان پر منکشف ہو سکے کہ ان دونوں فلسفیوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز میں عصر حاضر کی مادہ پرستانہ ذہنیت کے ابطال میں ناقابل فراموش کارنامہ انجام دیا ہے ، اس لئے عصر حاضر میں جو لوگ خدا پرستی اور روحانیت کے علمبردار ہیں ان پر ان دونوں کا بڑا احسان ہے ۔ دونوں نے منکرین مذہب کا مقابلہ کرنے کے لئے ایسی فوج تیار کر دی جو جدید ترین اسلحہ سے مزین ہے ۔ چنانچہ

سپاہ تازہ بر انگیزم از ولایت عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است

(پس چہ باید کرد) صفحہ ۴

اور رادھا کرشنن فرماتے ہیں کہ "میری تمام تر کوشش یہی رہی ہے کہ تعلیم یافتہ طبقے کو اس حقیقت سے آگاہ کر دوں کہ جب تک انسان کا رشتہ خدا سے استوار نہیں ہوگا وہ نہ خود اطمینان حاصل کر سکتا ہے اور نہ اس دنیا کو امن و امان کی نعمت عطا کر سکتا ہے ۔ مذہب ہی میں یہ قوت ہے کہ وہ انسان کو ہر قسم کے خوف سے نجات دلا سکتا ہے" ۔

اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم ان دونوں علمبرداران توحید ایزدی کے افکار سے پہلے خود استفادہ کریں پھر دوسروں کو استفادے کی دعوت دیں ۔

استدراک

مضمون ختم کرنے کے بعد خیال آیا کہ میں نے ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ اقبال کے یہاں وحدت وجود کی تینوں تعبیریں ملتی ہیں مگر ان کی مثالیں نہیں دیں ، اس لئے ذیل میں ان تعبیروں کی ایک ایک مثال درج کئے دیتا ہوں ۔

(۱) ہمہ اوست کی مثال: "یہ عالم سالمات مادی سے لیکر فکر انسانی کی آزاد حرکت تک کچھ نہیں ہے مگر انائے کبیر کی تجلیٔ ذات (Self Revelation) (تشکیل جدید صفحہ ۶۸) ۔

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی

تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

(پیام مشرق)

(ب) ہمہ با اوست کی مثال:

بے تو از خواب عدم چشم کشودن نتوان
بے تو بودن نتواں ، با تو لبودن نتوان

(ج) ہمہ ازوست کی مثال:

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از وجود حق نمود

نمی دانم کہ ایں تابندہ گو ہر
کجا بودے اگر دریا نبودے

(د) ان تینوں تعبیروں کو ذیل کی رباعی میں یکجا کر دیا ہے۔

تو اے نادان دل آگاہ دریاب
بخود مثال نیاگان راہ دریاب

چساں مو من کند پوشیدہ را فاش
ز "لا موجود الا اللہ" دریابہ

(ارمغان حجاز صفحہ ۹۶)

اقبال کی فلسفیانہ زندگی*

ڈاکٹر قاضی عبدالقادر

ابتدائیہ

فلسفہ کی زندگی رد و قدح کی زندگی ہے ۔ افلاطون کے سقراطی مکالمے ہوں یا ارسطاطالیسی تحریریں، کیا غزالی اور کیا ابن رشد، ہمیں ایک بات ہر جگہ مشترک نظر اتی ہے کہ دئے ہوئے عقائد اور خیالات کو بغیر عقلی بازپرس کے قبول کرنے میں تامل کیا گیا ہے ۔ اسمیں کوئی شک نہیں کہ ہمیں ایسی مثالیں ملتی ہیں ، اور ایسی مثالیں افلاطون اور ارسطو ہی کی تحریروں میں ملتی ہیں کہ دئے ہوئے عقائد کو نئے خیالات اور نئے نظریات پر ترجیح دی گئی ہے لیکن ایسا بھی بے سبب اور بے دلیل نہیں ہوا ہے ۔ دلائل دینا در اصل مختلف تناظر دینا ہے اور نئے دلائل دینا ایک مسئلہ کے نئے رخ اور نئے تناظر پیش کرنا ہے ۔ اقبال کی فلسفیانہ زندگی کا جو جائزہ اس مضمون میں لینے کی کوشش کی گئی ہے اسکا مقصد اقبال کی فکری زندگی کے بعض ایسے رخ سامنے لانا ہے جو انکے بارے میں دئے ہوئے عقائد کے سبب اوجھل ہو جاتے ہیں ۔ میں نے جب اقبال کو پڑھا ہے اور اسکے بعد اقبالیات کے طالبعلم کو سنا ہے تو یہ محسوس کیا ہے کہ یہاں ' اقبال فلسفی ' کو ' اقبال نصابی ' بنا دینا چاہتے ہیں ۔ جس طرح درسی اور نصابی کتابوں میں اختلاف اور نزاعی مسئلوں کو مضمون سے جدا رکھا جاتا ہے اور نہایت خشک اور بے جان انداز میں حقائق سے سروکار رکھا جاتا ہے اسی طرح اقبالیات کا طالبعلم اقبال کی فکری زندگی کو چند بندھے ٹکے اصولوں ، مسلموں اور اصطلاحوں میں تحویل اور محدود کر دینا چاہتا ہے ۔ اور یہ مناسب نہیں ۔ میرے خیال میں اقبال کے یہاں فکری تضاد بھی ہے اور تناقض بھی ہے ۔

بعض اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اقبال کی فکر و فن پر دو مبصرین کے باہم متضاد تبصروں کو خود ان تبصروں کی صداقت کے بارے میں غور کئے بغیر تسلیم کر لیا جاتا ہے ۔ جبکہ ایسا کرنے کا کوئی منطقی جواز نہیں ۔ مثلاً سید عبداللہ طیف اقبال میں اس بحث سے ابتدا کرتے ہیں کہ فلاں نقاد اقبال کو ' فلسفی شاعر'

---

* یہ مقالہ بزم اقبال کے جلسے منعقدہ ۹ نومبر ۱۹۷۲ء زیر اہتمام اقبال اکادمی کراچی، میں پڑھا گیا

کہتا ہے اور فلاں انہیں 'شاعر فلسفی' بتاتا ہے اور چند صفحات کے بعد سید عبداللہ یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اقبال دونوں ہیں — حالانکہ سوال یہ بھی اٹھ سکتا تھا کہ اقبال فلسفی بھی ہیں یا نہیں؟ وہ شاعر بھی سمجھے جائیں یا نہیں؟ اسی طرح سید عبداللہ کہتے ہیں 'اقبال کی شاعری میں حکمت کا عنصر موجود ہے[۴]' لیکن یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی صداقت پر ایک شخص شک کر سکتا ہے ۔ تاریخ فلسفہ میں ایسا بارہا ہوا ہے ۔ پچھلی صدی میں ہیگل نے اپنے سے پہلے کے فلسفے کو فلسفہ ماننے سے انکار کر دیا تھا[۴] ۔ اس زمانے میں وٹگنشٹائن نے[۵] ۱۹۱۹ سے قبل کے فلسفہ کو، ماسواء چند مستشنیات کے، لغو اور مہمل قرار دیا تھا اور بعد میں خود اسی نے اپنی ۱۹۱۹ کی تحریر اور فلسفیانہ نتائج کو معقول فلسفہ کے زمرے سے خارج کر دیا تھا[۶] ۔ اور ایسا کرنے کے لئے اسکے پاس فلسفیانہ وجوہ اور منطقی دلائل تھے - کچھ عرصہ قبل برطانوی فلسفی گلبرٹ رائل نے[۷] ہیگل کی فکر کے بارے میں بھی ایسی ہی بے اطمینانی کا ذکر کیا تھا ۔ رائل اس خیال کے پیش نظر کہ ہم اپنی اور دوسروں کی غلطیوں سے سیکھتے ہیں ، اس بات سے انکار کرتا ہے کہ ہیگل کی غلطیوں سے بھی کچھ سیکھا جا سکتا ہے ۔ رائل کے خیال میں ہیگل کی فکر منفی اور مثبت کسی انداز سے لائق اعتناء نہیں ۔ اب اگر رائل کی ہیگل کے بارے میں رائے سامنے رہے تو ہم اقبال کے مبصرین کی اقبال کے بارے میں اس رائے کو کیا حیثیت دینگے کہ اقبال ہیگل اور المانوی فکر سے استفادہ کئے ہوئے ہیں اور ایک حد تک المانوی تصوریت میں پروردہ ذہن رکھتے ہیں؟ نیز اقبالیات کے متعلم اقبال کے 'حکیمانہ افکار' کے بارے میں کیا کہینگے؟ یہاں دلیل کی نوعیت کچھ اس قسم کی ہے: الف ، بے ہے ، لیکن بے مہمل ہے ، لہذا الف مہمل ہے - اگر اقبالیات کا متعلم بتاتا ہے کہ اقبال تصوریت پسند فلسفی ہیں ، اور رائل دلیل دیتا ہے کہ تصوریت ایک منطقی طور پر لغو فکر ہے تو نتیجہ اس سے یہی حاصل ہوگا کہ اقبال کی فکر لغو ہے ۔

میں یہاں جس چیز کی طرف توجہ دلانا چاہ رہا ہوں وہ یہ ہے کہ اس سے قبل کہ ہم اقبال کی فلسفیانہ اہمیت پر حکم لگائیں مناسب یہ ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ حیثیت کا تعین کر لیں ۔ کیونکہ امکان رہتا ہے کہ ایک شخص کی فلسفیانہ حیثیت کچھ نہ ہو لیکن اسکے بعض کہات یا کوئی رسالہ فلسفیانہ اہمیت اختیار کر جائے ، اسکے کسی ایک جملہ میں ایک جذباتی کشش ہو جو بالاخر انقلابی فکر کی بنیاد بن جائے ۔ اہمیت اور حیثیت کا یہ فرق ایسا نیا اور انوکھا نہیں۔ تاریخ شعر و ادب میں ایسی کئی مثالیں ملتی ہیں ۔ سہاب اکبر آبادی کو ہی لیجئے ۔ انکی شاعرانہ حیثیت مسلم ہے لیکن انکی شاعرانہ اہمیت جو ہے اس سے ہم سب واقف ہیں ۔ فکر و فلسفہ کے سیاق میں ہم ہیگل کی مثال دے چکے ہیں۔ آیئے

فلسفیانہ تربیت :

اقبال فلسفہ کے طالبعلم تھے - ایک مبتدی کی حیثیت سے انہوں نے فلسفیانہ تربیت حاصل کی - انہوں نے انگریز اساتذہ سے فلسفہ پڑھا اور پھر المانوی اساتذہ کی نگرانی میں تاریخ فلسفہ کے ایک موضوع پر تحقیق (۱۹۰۸) کی - وطن واپس پہنچ کر انہوں نے کچھ عرصہ (۱۸ ماہ ، ۱۱-۱۹۰۹) ایک کالج میں فلسفہ پڑھایا جسطرح ولایت جانے سے قبل چھ سال (۱۹۰۵ - ۱۸۹۹) تک وہ کالج میں فلسفہ کے مدرس رہ چکے تھے- اور اپنی عمر کے چھپن ویں سال (۳۰ - ۱۹۲۹) میں دین و دانش سے متعلق بعض امور پر سلسلہ وار تقریریں بھی کیں - چھ تقریروں کا یہ مجموعہ جنہیں ہم اس مضمون میں خطبات[8] کے نام سے پکارینگے، اقبال کی فکری زندگی سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے خاص اھمیت رکھتا ہے - اسوقت مجھے جس مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اقبال کی فلسفیانہ زندگی میں طویل وقفہ (۱۹۲۹ - ۱۹۱۱) ہے -

فلسفیانہ وقفہ :

ولایت سے واپسی اور گورنمنٹ کالج سے وابستگی کے دوران اقبال کی کوئی فلسفیانہ تحریر سامنے نہیں آئی - یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ اعلیٰ درجوں کے طلباء سے انہوں نے فلسفہ کے مسائل پر گفتگو کی ہوگی لیکن گمانِ غالب یہی ہے کہ یہ گفتگو بھی نصابی امور تک محدود رہی ہوگی - کیونکہ زائد از نصاب مسائل سے دلچسپی اکثر تکنیکی تحریروں کی شکل اختیار کرتی ہے لیکن یہاں ایسا نہیں ہوا - اقبال کے خطوط میں اضافیت کے بارے میں طلباء کے لئے ایک معلوماتی مضمون کا ذکر ملتا ہے[9] لیکن مولانا سید سلیمان ندوی کو اس مضمون کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ انکے رسالے کے قارئین کے لئے موزوں نہیں - اسکے بعد ہم اقبال کی فلسفیانہ زندگی میں ایک طویل خاموشی دیکھتے ہیں - اور کالج کی تدریس کے زمانے سے ۱۸ سال کی جست لگا کر ۳۰ - ۱۹۲۹ میں انکے مذکورہ تقریری مجموعہ" خطبات پر آ جاتے ہیں - اس بڑے عرصہ میں اقبال کی فلسفیانہ موضوع پر کوئی کتاب یا تحقیقی مقالہ شائع نہیں ہوا - فقہی مسائل ، اجتہاد ، اور تصوف پر مختلف اوقات میں انہوں نے کچھ لکھنے کا بارہا ذکر کیا مثلاً ۱۹۱۶ء میں ابن العربی کی فصوص الحکم کے بارے میں 'الحاد و زندقہ' کا ذکر کرتے ہوئے سراج الدین پال سے وعدہ کرتے[10] ہیں کہ اس مضمون پر وہ کبھی "مفصل" لکھینگے - صوفی تبسم کو بتاتے ہیں کہ وہ 'مسئلہ" اجتہاد' پر بالتفصیل لکھنا چاہتے ہیں[11] - اسلم جیراجپوری سے کہتے ہیں کہ انہوں نے 'تاریخ تصوف' لکھنی شروع کی تھی لیکن ابتدائی تحریر کے بعد اسے جاری نہ رکھ سکے[12] - غرضیکہ ان نجی خطوط میں اقبال عام دلچسپی کے اور نیم فلسفیانہ موضوعات پر کچھ

کا مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ اسکے باوجود ہے کہ اقبال کی اساسی تربیت فلسفیانہ ہے ۔ اس علمی خاستی یا تذبذب کے تین اسباب ہو سکتے ہیں ۔

اولاً تو یہ کہ اقبال اپنے ابتدائی خیالات اور تصورات کی حقانیت میں شک کرنے لگے تھے ۔ اور وہ شعوری طور پر اپنی فلسفیانہ زندگی میں خلیج پیدا کرنا چاہتے تھے ۔ اس بات کا اظہار اقبال نے ایک سے زیادہ جگہ کیا ہے ۔ تصدق حسین تاج کو وہ بتاتے ہیں کہ انکے تحقیقی مقالہ کی حیثیت خاصی بدل گئی ہے[۱۳]۔ ایک تو نئی علمی دستاویزات کی دریافت اور تحقیقات سے وہ تحریر پرانی ہوگئی اور دوسرا خود انکے خیالات میں " بہت سا انقلاب آ چکا ہے"[۱۴] ۔

ثانیاً ، اقبال کی فلسفیانہ فکر میں تغیر نہیں آیا لیکن اقبال کے سیاسی عقائد میں تبدیلی آ چکی تھی ۔ لیکن خود اقبال کے خطوط اس سے انکار کرتے[۱۵] ہیں۔ جیسا کہ ہم آگے دیکھینگے اقبال کا یہ ادعا درست نہیں ۔ آخر میں وہ فلسفیانہ اور سیاسی دونوں اعتبار سے ایک نئے موڑ پر پہنچ گئے تھے ۔ اور جن نتائج پر وہ پہنچے تھے انکے اظہار کے لئے موزوں الفاظ اور وقت کے منتظر تھے ۔ ان تین متبادلات پر تفصیل سے گفتگو ہو سکتی ۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں اگر آخری قضیہ پر گفتگو ہو جائے تو اول الذکر دونوں متبادلات بھی زیر بحث آ جاتے ہیں ۔

میری دانست میں اقبال کی فلسفیانہ زندگی میں توافق تلاش کرنا اصولاً غلط منطق ہے اور ثانیاً ایسا کرنا ممکن بھی نہیں ۔ یہاں عدم توافق اس میں نہیں کہ فلسفۂ عجم کے بارے میں انکے خیالات بدل گئے تھے ۔ یا حافظ شیراز کے بارے میں انکی رائے مختلف ہو چکی تھی ، یا تصوف کی جانب رویہ میں فرق آ چلا تھا[۱۶] ۔ بلکہ اقبال کی فکر میں ایک اساسی تغیر آیا تھا جس کا واضح اندازہ ان کے فکر مغرب اور مغربی ثقافت کے بارے میں خیالات سے ہوتا ہے ۔

اقبال کا فکری تنوع :

اقبال کی فکر میں عدمِ توافق کا ایک ظاہری سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انکی فکر کی اساس جدلیاتی ہو اور جدلیاتی سانچے میں بہرحال اس بات ہی کا ادعا ملتا ہے کہ تضادات کو اعلیٰ سطح پر توافق میں تحویل کر دیا جائے یا توافق میں تحویل کرتے ہوئے بھی انکی کامل نفی نہ کی جائے ۔ اور یہ کہ اقبال کی فکر ایک اعلیٰ مقام پر بسبب اپنے جدلیاتی مزاج کے اس تنوع اور تضاد کو پیش نہیں کرتی جو نچلی سطح پر نظر آتے ہیں ۔ اس سلسلے میں اقبال کے شارح اور خود اقبال

فشطے کے گرد گھومتی رہی ہے[۱۷] ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اقبال کی فکری زندگی کی توجیہہ کے لئے کیا جدلیاتی اصول درست ہوگا؟ کیا اقبال اور انکے شارحین کی تحریریں اس سلسلے میں درست کہی جا سکتی ہیں؟ یہ سوال اس وجہ سے سامنے آتا ہے کہ اقبالیات کے طالبعلم اور خود اقبال ہیگل اور فشطے کا ذکر کرتے ہوئے برگساں کی وجدانیت کا تذکرہ کرنے لگتے ہیں[۱۸] - اور اس سبب سے ہمارا مسئلہ دوہرا مشکل ہو جاتا ہے ۔ یہاں اب یہی معلوم کرنا نہیں کہ آیا اقبال کے فکری تنوع کے لئے جدلیاتی اصول پیش نظر ہے بلکہ یہ بھی معلوم کرنا ہے کہ کیا برگساں اور الہانوی مفکرین کے فلسفیانہ مسلمات اتنے مماثل ہیں کہ ایک شخص بلا تکلف فکر اقبال کو الہانوی جدلیت اور عقلیت اور برگسانی وجدانیت اور عملیت میں تحویل کر دے؟

میری دانست میں اقبال کی فکر مستند فلسفیانہ معنوں میں جدلیاتی نہیں اور نہ برگسانی اصطلاح میں وجدانی ہے ۔ اور ان دونوں نتائج کی وجہ صرف یہ ہے کہ اقبال کے اپنے فلسفہ کی کوئی منطق نہیں ۔ اقبال کے پیش نظر بہت سے مقدمات رہے لیکن ان کی اپنی کوئی منطق یا طریقیات نہیں تھی جس سے مقدمات سے اخذ نتائج کر سکتے - کوئی تعجب نہیں کہ اقبال کے یہاں فلسفیانہ اشارے ملتے ہیں لیکن منطقی طور پر کوئی متوافق فلسفیانہ نظام نہیں ملتا ۔ یہ کہ ہمارے یہ نتائج بے وجہ نہیں اس وقت واضح ہوگا اگر ہمیں یہ معلوم ہو کہ مستند فلسفیانہ معنوں میں 'جدلیت' سے کیا مراد لی جائے - (۲) برگسانی وجدانیت سے کیا سمجھا جائے ۔

جدلیاتی منطق :

لفظ جدلیت کی اپنی تاریخ ہے - ارسطو نے اسکو اپنے سے قبل کے فلسفی زینو کے استبعادات سے منسوب کیا ہے لیکن جدلیت بمعنی ایک طریق تفکر کے افلاطون کے سقراطی مکالمات میں نظر آتی ہے - جس میں فلسفیانہ فکر سوال و جواب، اثبات و انکار کی صورت میں آگے بڑھتی ہے - لیکن الہانوی مفکرین فشطے اور ہیگل کے ہاتھوں اس لفظ نے وہ معنی اختیار کئے جو اب اس سے مخصوص ہوکر رہ گئے ہیں - ہیگل نے جدلیت کو اصول حرکت و تبدل سمجھا ہے اور بتایا ہے کہ اس کا عمل دخل فکر ہی میں نہیں بلکہ کائنات کے ہر گوشے میں ہے اور یہ اصول فکر ہی نہیں حقیقت اشیاء بھی ہے - جدلیت کی اس عام تشریح سے تو ایک شخص یہی سمجھے گا کہ اس معنی میں تو اقبال کی فکر جدلیاتی ہے ۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہوگا ۔ جدلیتی منطق کا تقاضا ہے کہ تصور اور تعقل کا جدلیاتی جواز

اقبال کی فکر کا محور خودی یا ایغو ہے ۔ فشطے کے یہاں فکر اور زندگی کا محور ذات و انا ہے[۹۱] ۔ اقبال نے اس اہم تصور کی جدلیاتی اساس کی طرف توجہ نہیں دی جبکہ فشطے اسی جگہ سے ابتداء کرتا ہے ۔ فشطے کے خیال میں ہم ذات کے بارے میں سوال اور اسکی حقیقت کا تعین عالم طبیعی کی توسط سے کرتے ہیں اور یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ذات کا کائنات سے کیا تعلق ہے ۔ لیکن یہ سوال ہی غلط ہے ۔ دریافت یہ کرنا چاہئے کہ کائنات کا ذات سے کیا علاقہ ہے؟ پہلے میں ابتداء خارج سے ہوتی ہے ، اور عالم خارجی کی بداہت فرض کر کے قدم بڑھایا جاتا ہے لیکن ایسا فرض کرنے کا ہمارے پاس کیا سبب ہے؟

ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ایک ایسے نقطہ سے آغاز کریں جو ذات کی بداہت اور وجوب کی طرف اشارہ کرے اور ابتداء ایسے اصول مطلق سے ہو جس سے کائنات میں ہر شے کا تعین کیا جا سکے ۔ یہ نقطہ آغاز ذات، یا انا ، یا ایغو ہے ۔ لیکن یہ اس واقعہ ہے ، ہمیں تلاش اصول کی ہے ۔ یہ ایک نفسیاتی واقعہ ہے کہ ہم ذی شعور ہستیاں ہیں ، لیکن یہ واقعہ ، دوسرے واقعات کی طرح تجربی واقعہ ہے اور اسی سبب سے یہ وجوبی اور لزومی نہیں بلکہ حقائق ممکنہ میں سے ہے ۔ ہمیں ذات و انا کی حقانیت اور وجوبیت معلوم کرنے اور یقین کرنے کے لئے حسی تجربے ، یا نفسیاتی عمل سے آگے جانا ہوگا ۔ یہاں ہمیں اندازہ ہوگا کہ فشطے ، اقبال کے برخلاف ایک زیادہ بنیادی سوال اٹھا رہا ہے ۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے جیسا کہ اقبال نے کیا ہے کہ ہم ذی شعور ہستیاں یا 'انائیں' ہیں لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی ۔ سوال یہ ہے کہ ہم انا کو تفکر کا آغاز کیوں بنائیں؟ کائناتی توجیہ کے لئے واردات انا کو حکم کیوں جانیں؟ اقبال نے اسکا جدلیاتی جواب نہیں دیا ۔ فشطے اپنی تصنیف 'حکمت علمی' میں اسی کو موضوع بناتا ہے ۔

فشطے کے مطابق ہم کیفیات شعور میں لزوم کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں اور عدم لزوم اور آزادی کا بھی ۔ شعور کی بعض کیفیات تو کاینۃً ہمارے شعور کی آزاد فعالیت کی پابند ہوتی ہیں جن کے بارے میں ہمارے لئے یہ فرض کرنا قطعی ناممکن ہوتا ہے کہ ہم سے باہر ان حقائق کے مطابق کوئی شے بھی ہے ۔ تخئیل کی پیداوار ، ہمارے فیصلے اور ارادے، ہم سے خارج کسی اور ہستی کے پابند معلوم نہیں ہوتے ۔ لیکن انہیں آزاد حقائق کے ساتھ جبر و لزوم کا بھی مشاہدہ ہوتا ہے ۔ بالفاظ دیگر ، استحضارات شعور میں بعض آزادی سے عبارت ہوتے ہیں اور بعض لزوم سے ۔ سوال یہ ہے کہ اس جبر و لزوم کی اساس کیا ہے ؟ استحضارات کے اس نظام کو تجربہ کہا جاتا ہے جو داخلی بھی ہو سکتا ہے خارجی بھی ۔ اور اس کی ہمیں اساس معلوم کرنی ہے ۔ لیکن کسی چیز کی

جانا ہوگا ۔ لیکن ہم ایک نقطہ سے اسی وقت آگے جا سکتے ہیں جب کہ ہم پہلے اس نقطے سے ہو کر گزرے ہوں ۔ لہذا تجربے سے آگے جانے کے لئے ہمیں نقطہ' آغاز بھی تجربہ ہی کو بنانا ہوگا ۔ اور تجربہ کے اس پہلو سے آگے جانا ہوگا جس کی بداہت میں شک نہ ہو ۔ اور یہ پہلو فشطے کے مطابق ، عینیت (Identity) ہے جسے اس قانون میں بیان کیا جاتا ہے : ا ا ہے ۔

اس قضیہ میں ہم ا اور ا کے مابین ایک وجوبی اضافت کا اثبات کرتے ہیں ۔ اور کہتے ہیں کہ اگر ا ہے تو ا ہے ۔ اس وجوبی اضافت کو فی الوقت ہم لا سے تعبیر کریں گے ۔ اب کیونکہ 'ا ا ہے' کا اثبات ذات یا انا کرتی ہے اور اثبات اضافت لا کے توسط سے ہوتا ہے جب کہ خود اضافت لا کا اثبات مطلقاً ہو رہا ہے لہذا اضافت لا در اصل انا ہی کا ایک رخ یا پہلو قرار پاتی ہے اور اس کا وجود انا سے آزاد اور مختلف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

لیکن اضافت لا در اصل ا۱ بحیثیت موضوع اور ا۲ بحیثیت محمول کے مابین اضافت ہے ۔ لہذا ا۱ اور ا۲ دونوں انا سے متعلق ہو جاتی ہیں گویا اب قضیہ 'ا-ا ہے' کی صحیح صورت یہ ہوگی : اگر ا کا انا میں اثبات ہوتا ہے ا کا اثبات ہوتا ہے ۔ نیز ا مطلقاً انا کے لئے ہے اور انا میں ہے ، لہذا قضیہ 'ا ا ہے' کا صحیح اظہار ہوگا :— 'انا مساوی انا کے ہے ، (انا=انا) یا 'میں میں ہوں ، (میں=میں) لیکن جب کہ 'ا ا ہے' صرف ایک منطقی صورت کا اظہار ہے ، 'انا انا ہے' یا 'من منم' ایک واقعہ ہے ۔ غرضیکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ا) ہم تجربے کے یقینی پہلو (عینیت) سے ابتداء کر کے اس یقین کی اساس (انا) تک پہنچ گئے ۔ اس بنیادی حقیقت کو اس اصول کی صورت میں ادا کیا جا سکتا ہے : ہر اثبات سے قبل انا کا فی نفسہٖ اثبات مسلم ہے'' ۔ یا ''انا خود اپنے وجود کا اثبات کرتی ہے''۔

ہم نے اب تک صرف عینیت کی طرف توجہ دی ہے ، لیکن اس عینیت کی تلاش میں انا کی دوئی اور غیریت بھی جدلیاتی طور پر سامنے آئی اور وہ انا بحیثیت موضوع اور انا بحیثیت محمول کے ہے ۔ فشطے اپنی جدلیت کے دوسرے مرحلہ پر اسی غیریت یا خارجیت کا جدلیاتی جواز فراہم کرتا ہے اور بالآخر ، پہلے اور دوسرے مرحلہ کو ، جو بالترتیب عینیت اور غیریت یا دوئی کے مرحلہ ہیں، وحدت کے مقولے میں تحویل کر دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ کس طرح عینیت اور دوئی کا جدلیاتی تناقض وحدت کاملہ کے مقولہ میں مقام پاتا ہے ۔ یہاں جس بات کی طرف توجہ دینی چاہئے وہ یہ ہے کہ فشطے کے یہاں ایک تصور سے دوسرے تک پہنچ کا عمل خارجی نہیں بلکہ داخلی ہے اور ایک تصور اپنی نقیض کو جنم دیتا ہے ۔ ضد دعویٰ ، یا منفی تصور در اصل دعویٰ یا مثبت

وجوبیت اور بداہت کا مظہر قرار دیا جاتا ہے ۔ چاہے ہم فشطے کی انا کو لیں اور عینیت : خارجیت اور وحدت کا جائزہ لیں ہر مرحلہ سے دوسرے تک کا سفر داخلی لزوم کا حامل معلوم ہوتا ہے ۔ اور اسی منطق کا اظہار ہیگل کے یہاں ہوتا ہے لیکن ایک اور بات جو اس تحلیل سے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ فشطے کے یہاں قانون عینیت کی منطقی یا جدلیاتی اساس دریافت ہونے سے قبل ایک اور اہم تصور کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور اس سے اہم نتائج نکلتے ہیں ۔ ہم نے دیکھا کہ تصور عینیت بالاخر اس قضیہ میں تحویل ہوتا ہے کہ 'انا انا ہے' ، انا خود اپنا اثبات کرتی ہے ۔ لیکن اس سے قبل کہ انا کو اپنا علم ہو اور اپنا اثبات کرے ، انا کی کامل فعالیت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے ۔ یعنی فشطے کے یہاں علم ، عمل کے تابع ہو جاتا ہے اور اس کل عمل میں ارادہ کی اولیت اور فوقیت مسلم ہو جاتی ہے ۔ یہاں پھر اقبال کو یاد کرنا پڑتا ہے کہ ان کے یہاں بعض اوقات یہی سمجھا جاتا ہے کہ عقل پر ارادہ کو تفوق ہے لیکن اس فوقیت کی جدلیاتی اساس ہمیں اقبال کی کسی تحریر میں نہیں ملتی ۔

اگر فشطے کے یہاں ارادہ، عقل کا پابند نہیں تو ہیگل کے یہاں کل نظام معقولی ہو جاتا ہے ۔ ہیگل فشطے کے جدلیاتی طریق کی حقانیت پر شک نہیں کرتا لیکن اس کا اطلاق زیادہ وسیع سیاق میں کرتا ہے اور جدلیاتی طور پر کل نظام علم و عمل کا جدلیاتی جواز دینے کی کوشش کرتا ہے[۲۱] ۔ ہیگل فشطے کے اس ادعا کو قبول کرتا ہے کہ ہر تصور اپنے طور پر اپنے غیر میں جلوہ گر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جدلیت اسی عمل کے ظاہر ہونے کا نام ہے ۔ ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ ہر تصور ، جب اس کے معنی پر غور کیا جاتا ہے تو وہ اپنے غیر یا نقیض کو سامنے لاتا ہے ۔ یہ باہمی تناقض ایک زیادہ متوافق صورت میں تحویل ہو جاتا ہے ۔ لیکن اس میں بھی بالاخر تناقضات آتے ہیں جنہیں ایک اور اعلیٰ سطح پر حل کیا جاتا ہے ۔ مثلاً ، شے یا ہستی کو فہم کی عینیتی منطق سے دیکھا جائے تو وہ جزئیت میں رنگ جاتی ہے ۔ لیکن شے کی ہستی یا جزئیت عبارت ہوتی ہے اضافات و علائق سے ۔ اگر اسے علائق سے پاک کیا جائے تو وہ عدم محض میں تحویل ہو جاتی ہے[۲۲] ۔ بلا تعین ہستی ، نیستی کے مترادف ہے اور ہستی محض عدم کے برابر ہے ۔ ہستی اپنا آپ بھی ہے اور اپنی ضد اور نقیض بھی ۔ اب کیونکہ ہستی ہے بھی اور نہیں بھی ، یعنی ایک وقت وجود اور عدم سے عبارت ہے ، اسی لئے یہ کوئی شے ، مختلف شے اور ہر شے بن سکتی ہے ۔ بننا تکوین پاتا ہے ، اور اب ہیگل کے خیال میں ہستی کا داخلی تناقض ، حدوث یا ارتقاء یا تکوین کے تصور سے رفع ہو جاتا ہے۔ حدوث ایک ایسا اعلیٰ

کا ذکر آئے گا اور ہر قدم پر یہ دیکھا جائے گا کہ کس منطقی نظم کے ساتھ ایک جدلیاتی مقام سے دوسرے پر پہنچا جا رہا ہے[۲۳]۔

جدلیاتی منطق کے اس مختصر سے خاکے سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ خواہ فشطے کی طرح کائنات کی ارادی توجیہہ کی جائے یا ہیگل کی طرح معقولی تفسیر ہو، دونوں جگہ ہر تصور، تعقل اور سماجی ادارے کی ایک لزومی اور وجوبی اساس اس سے ماقبل کے تصور یا ادارے میں دی جائے۔ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو آپ کی توجیہات فشطے۔ہیگل معنوں میں، جنہیں ہم نے مستند فلسفیانہ معنی کہا ہے، جدلیاتی نہیں ہوں گی۔ اگر اس طرح دیکھیں تو ہمیں اقبال کی فکر کا کوئی تصور جدلیاتی معلوم نہیں ہوتا۔ چاہے ہم تصور خودی کو لیں، کائنات کی روحانی کیفیت کو لیں، فرد کی حقانیت کو لیں، یا عقل کی نارسائی کو لیں۔ ہمیں کسی جگہ جدلیاتی منطق کی کارفرمائی نظر نہیں آتی۔ اس بات کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے: عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ''اگر انسان وعدہ کرے تو اسے پورا بھی کرے'۔ المانوی فلسفی کانٹ نے اس پر اچھی خاصی بحث کی تھی[۲۴] لیکن یہاں جدلیاتی سوال اٹھ سکتا ہے کہ اس نظام کائنات میں 'وعدہ' کرنے کی ہی ضرورت کیوں پیش آتی ہے۔ 'وعدہ پورا کرنا' منطقی طور پر دوسرے مرحلہ کی چیز ہے۔ اساسی چیز 'وعدہ کرنا' ہے اور اس کا جدلیاتی جواز مہیا کرنا ہے کہ 'وعدے کئے جا سکتے ہیں'۔ ہیگل نے اپنے 'فلسفہ' حقوق' میں نہ صرف یہ کہ جدلیاتی طور پر تصور وعدہ کا جواز تصور 'معاہدہ' کے تحت دینے کی کوشش کی بلکہ مختلف اخلاقی تصورات کو سماجی اور بالآخر ایک جدلیاتی۔ذہنیاتی سیاق میں رکھ کر ان کی وجوبی حیثیت کو سامنے لانے کی کوشش کی[۲۵]۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے بعض شارحین نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کی فکری نہج جدلیاتی ہے مثلاً میر ولی الدین اپنے مضمون ''اقبال اور حدیث جبر و قدر'' میں اس پر اصرار کرتے ہیں کہ جبر و قدر کا مسئلہ جس طرح اقبال نے پیام مشرق اور جاوید نامہ میں اٹھایا ہے جدلیتی ہے۔ اسی طرح بشیر احمد ڈار اپنی کتاب 'فلسفہ' اقبال: ایک مطالعہ' میں اقبال کو ہیگل کا ''مرید حقیقی'' کہتے ہیں[۲۶]۔ اور ایک شخص حیران ہوتا ہے کہ ہم اقبال کے فلسفیانہ اشاروں کو کس طرح جدلیاتی منطق میں پرو دیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے اشعار اور تحریروں میں باہم متخالف تصورات کا ذکر آتا ہے۔ مثلاً جبرئیل اور ابلیس، ایک کامل تسلیم و رضا، تو دوسرا بغاوت کا مظہر۔ عقل و عشق: ایک جزئیت اور انتشار سے عبارت تو دوسرا کلیت اور یقین کی دلیل۔ دانش نورانی کا بھی ذکر ہے اور دانش برہانی کا

لئے استعمال کیا لیکن ان تصورات کا استعمال جدلیاتی کسی معنوں میں نہیں ۔ اردو شاعری میں صنعت تضاد کا استعمال نیا نہیں ، اور ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اقبال کے استعمال شدہ متضاد تصورات در اصل جدلیاتی تصورات نہیں بلکہ صنعت تضاد کا متوافق استعمال ہیں ۔

در اصل صرف تضاد اور تناقض کی طرف اشارہ کر دینا جدلیاتی منطق نہیں ۔ یہ تو نچلے درجہ کی منطق فہم کا کام ہے جو اسی قسم کے امتیازات اور اختلافات کو سامنے رکھتی ہے اور جس حد تک بھی ممکن ہو ان امتیازات کو باقی اور قائم رکھنا چاہتی ہے ۔ ہیگل نے اس طرف خاص طور پر توجہ دلائی تھی کہ فہم حدود متعین کرنے کا نام ہے ۔ امتیازات پیش نظر رکھنے کا نام ہے اور تجربی اور امکانی عالم انہیں امتیازات سے عبارت ہے[۲۸] ۔ یہاں قدیم روایتی منطق کام کرتی ہے لیکن اعلیٰ جدلیاتی سطح پر ہم ان امتیازات کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ چیز ہمیں اقبال کی تحریر میں نظر نہیں آتی ۔ اقبال کے یہاں باہم متناقض تعقلات اعلیٰ تر تعقلات میں تحویل ہوتے نظر نہیں آتے ۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو اقبال کے فلسفیانہ اشارے عالم فہم میں مقام پاتے ہیں ۔ وہ نہ عالم وجدان کے مکیں ہیں اور نہ جدلیاتی تصوریاتی عالم میں نظر آئیں گے اور حقیقتاً عالم فہم وہ عالم ہے جس سے اقبال آگے جانا چاہتے ہیں ۔

اقبال کے فکری تنوع کی یہ توجیہہ کہ وہ جدلیاتی منطق کا اظہار ہے درست نہیں اور نہ اس تنوع اور انتشار کو ایک نظم میں پرونا ہی درست ہے ۔ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ اقبال کی فکر کی کوئی منطق نہیں ۔ لیکن ہمارے سامنے ایک اور اہم مسئلہ ہے اور اس کی طرف بھی ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ اقبال کے مفسر اقبال کی فکر کے ڈانڈے ایک طرف ہیگل سے اور دوسری طرف برگساں سے ملانا چاہتے ہیں۔[۲۹] اب مسئلہ یہ آن پڑتا ہے اگر ہیگلی جدلیت خالصتاً عقلیتی نظام وضع کرتی ہے تو برگسانی نظام میں عقل ایک خاص سیاق سے آگے عمل نہیں کرتی ۔ ایک چیز نظام ہیگل میں علمیاتی اور وجودیاتی طور پر اعلیٰ ترین مقام رکھے، برگساں کی کائنات میں ابتدائی مرحلوں سے آگے نہ بڑھ سکے ۔ ایسی صورت میں اب یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص ہیگل کی عقلیت اور برگساں کی ''عدم عقلیت'' کے ساتھ بیک وقت انصاف کر سکے ؟

برگسانی وجدانیت :

اب ہم اپنی گفتگو کے دوسرے مرحلہ پر آتے ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کس حد تک برگساں سے قریب ہیں یا ہو سکتے ہیں؟ ان کی فکر کس اعتبار سے برگسانی معنوں میں وجدانی ہے ؟ در اصل فلسفہ' برگساں کے دو رخ ہیں ۔ ایک علمیاتی اور دوسرا وجودیاتی ۔ یہ دونوں رخ ایک دوسرے کے ساتھ رہتے

فلسفہ کی وجودیاتی عملیت اور حرکیت کو اقبال کے یہاں عمل اور حرکت کا ہم معنی سمجھ لیا جاتا ہے اور میرے خیال میں برگساں ہی کیوں، کائناتی سطح پر عملیت کے دور دورہ کو برگساں کے علاوہ اور دوسرے مفکرین نے بھی دیکھا ہے۔ خود اقبال الیکزنڈر کا اس سلسلے میں ذکر کرتے ہیں۳۰: وائٹ ھیڈ کی آخری عمر کی تحریروں میں یہ چیز نظر آتی ہے۳۱۔ لائڈ مارگن، مارکس کے علاوہ بعض مسلم حکماء بالخصوص ابن مسکویہ کے یہاں حرکیت اور عملیت کو ان کے نظام فکر میں نمایاں مقام ملتا ہے۔ اقبال کے مفسرین نے بھی اس طرف لکھا ہے۳۲۔ اور اقبال بھی اپنی فکر اور دوسرے مفکرین کے خیالات میں مماثلت پاتے ہیں۔ لیکن اقبال اپنے نجی خطوط اور نجی گفتگو میں اپنے اور برگساں کے خیالات کے بعض اہم پہلوؤں میں خصوصیت سے مماثلت کا ذکر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں تصور زماں کا ذکر بھی آتا ہے لیکن اس کے علاوہ مغربی سائنس اور سائنسی طریقیات سے بیزاری کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے۳۳۔ اکثر یہ کہا گیا ہے کہ اس صدی کی ابتداء میں برگساں اور اقبال ہی دو ایسے مفکرین تھے جنہوں نے اس طرف توجہ دی لیکن میری دانست میں یہ صحیح نہیں۔ فرانسیسی مفکر گیبریل مارسیل۳۴ اور المانوی مفکر ہسرل۳۵ دو ایسے اشخاص ہیں جنہوں نے ۱۹۱۵ سے قبل اس موضوع پر قلم اٹھایا اور جدید سائنسی تجربیت اور میکانیت کے زیر اثر جو فلسفہ اور نفسیات پروان چڑھ رہے تھے اور جو فرد کی فردیت کو ختم کرنے کے درپے تھے ان پر کڑی تنقید کی۔ ان تاریخی امور کا تذکرہ یہاں صرف اس وجہ سے کیا جا رہا ہے کہ مسائل میں صحیح تناظر رہے۔ جہاں تک اقبال کی تحریروں کا تعلق ہے میری دانست میں ان میں کہیں مارسیل یا ہسرل کا ذکر نہیں آیا۔

جو بات میں اس گفتگو میں واضح کرنا چاہ رہا ہوں وہ یہ ہے: اس صدی کی ابتداء ہی میں سائینسی طریقیات سے بیزاری کے آثار نظر آنے لگے تھے۔ بعض مفکرین سائینس کی قطعئی خارجیت کے خلاف تھے اور انہیں یہ احساس ہو چلا تھا کہ حقائق سے معاملہ بندی کے سائینسی طور طریقے، کم از کم مروج سائینسی طریقے، بہت مناسب نہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جو بجائے طبعی عالم کی حقانیت تسلیم کرنے کے ذی شعور ہستی، فرد یا علمیاتی موضوع کی حقانیت کو علم و وجود کے بارے میں تفکر کا نقطہ آغاز بنانا چاہتے تھے۔ لیکن اقبال کو چھوڑ کر یہ سب فلسفی طبعی علوم، ریاضی اور فلکیات کے طالبعلم رہ چکے تھے۔ انکی انتہائی تعلیم ریاضی اور طبعیات کی تھی اور یہ لوگ ان علوم کے داخلی تناقضات اور انکی ثقافتی کم مائیگی کا تجربہ کر چکے تھے۔ جرمنی میں رکرٹ نے ثقافتی علوم اور سائینسی علوم کے فرق سے سب کو روشناس کرا دیا تھا۳۶۔ برگساں کا اس تاریخ میں نمایاں

لئے اس وجودیاتی وحدت سے متوازی ، علمیاتی طریق کار قبول کرنا پڑا ۔ لیکن برگساں کے یہاں یہ علمیاتی طریق کار خارج سے حاصل نہیں کیا گیا بلکہ وجودیاتی وحدت کے تقاضے کے طور پر یہ علمیاتی طریقہ سامنے آیا ۔ برگساں یہاں تک کہتا ہے کہ ایک دوہری مابعدالطبیعیات سے یہ مخصوص علمیات جنم پاتی ہے اور دوگونہ شعور اور ایک مخصوص علمیات کے سبب ایک دوہری مابعدالطبیعیات وجود میں آتی ہے ۔ ایک رخ سے دیکھو تو علمیات مابعدالطبیعیات کی پابند ہے ، دوسرے رخ سے دیکھو تو مابعدالطبیعیات علمیات کے تابع ہو جاتی ہے[۴۷] ۔

یہاں برگساں کے جو چیز پیش نظر ہے وہ حقیقت کا حرکی رخ ، اسکی عملیت اور ارتقاء ہے ۔ اس ارتقاء کی مختلف جہتیں ہیں اور فلسفیانہ فکر کو جس سے سروکار ہے وہ حقیقت کی عملیت اور ارتقائی کیفیت ہے ۔ اس ارتقائی کیفیت کو ایک منفرد علمیاتی طریق کار سے گرفت میں لایا جاتا ہے ۔ جس چیز سے دلچسپی ہے وہ حرکت اور عمل ہے ، حرکت و عمل کا نتیجہ نہیں ۔ فلسفیانہ تفکر کا موضوع ارتقاء ہے ، 'ترقی یافتہ' نہیں ۔ جس طرح اور دوسرے 'ارتقائی مفکرین' کو 'ترقی یافتہ' سے دلچسپی ہے ، برگساں کو نہیں ہے ۔ یہ ترقی یافتہ فرد ہو سکتا ہے ، کہیں یہ مرد کامل ہوگا ، کہیں ''مرد مومن'' اور کہیں ''فوق البشر'' ہوگا لیکن برگساں کو ارتقائی عمل کے ان نتائج سے بحث نہیں۔[۴۸] اگر ہماری توجہ ارتقاء کے انتہائی نتائج پر ہو تو ہماری فکر غائی اور مقصدی ہوگی جیسا کہ ابن مسکویہ ، الجیلی اور اقبال کے یہاں ہوا ۔ برگساں اس قسم کی مقصدی فکر سے انکار کرتا ہے[۴۹] ۔ اب اگر برگساں کی یہ بات یاد رہے کہ وجودیات علمیات کی پابند اور علمیات وجودیات پر منحصر ہے جبکہ یہ وجودیات کسی قسم کی مقصدیت سے پاک و منزہ اور عاری ہو تو پھر ایسی صورت میں وجدانی علمیات جو برگساں دے رہا ہے اس سے کل اخلاق یا روحانی نتائج حاصل کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے جیسا کہ شارحین اقبال اور خود اقبال کرنا چاہ رہے ہیں ۔ یہ ایسی ہی لغو بات ہے جیسا کہ اکثر لکھنے والے خواہ وہ مغرب کے ہوں یا مشرق کے ، تحت جوہری ذرات کی بے تعین حرکات ، اور ہاڈزنبرگ کے اصول لاتعین سے کائنات کے غیر مادی ہونے اور حقیقتاً روحانی ہونے کے بارے میں حکم لگاتے ہیں ۔

اس کل گفتگو سے جو بات سامنے آتی ہے وہی ہے جسکی طرف میں اشارہ کر آیا ہوں کہ اقبال کی فکر حقیقی معنوں میں برگسانی نہیں ۔ اقبال وجدانی علمیات سے جو کام لینا چاہتے ہیں وہ برگساں سے مختلف ہے ۔ اصول حرکت سے جس قسم کی کائنات اقبال تشکیل دینا چاہتے ہیں اور جو اخلاق اور روحانی نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں برگساں کو اس سے قطعئی کوئی سروکار نہیں ۔ عدم تعین ، تجربی

دونوں اعتبار سے جائز نہیں - اسی سبب سے میں نے عرض کیا تھا کہ فلسفۂ اقبال کی حقیقتاً کوئی منطق اور اصول نہیں - میری دانست میں ایسی ساری کوشش جس میں اقبال کی فکر کو ھیگل یا برگساں ، ھیگل اور فشطے کے مماثل بتایا گیا ہو ، ھیگل اور برگساں اور فشطے کے ساتھ ھی انصاف کرتی ھیں نہ اقبال کو سمجھنے میں کسی اعتبار سے ممد و معاون ہو سکتی ھیں -

اقبال اور مغرب :

اقبال ایک شاعر تھے اور شاعرانہ احساس رکھتے تھے لیکن فلسفیانہ معنوں میں وہ کس حد تک ان احساسات کو متوافق طور پر دوسروں تک پہنچا سکتے تھے یہ ایک بحث طلب مسئلہ ھے - ھم یہ تو دیکھ ھی آئے ھیں کہ فلسفۂ اقبال کی اساسی منطق نہیں لیکن اسکے ساتھ انکی فکری زندگی میں ایک اور تضاد اور عدم ہم آھنگی دکھائی پڑتی ھے اور وہ انکا مغرب اور مغربی ثقافت کی جانب رویہ ھے۔ اس سلسلے میں اقبال نے بھی لکھا ھے اور اقبالیات کے طالبعلموں [۴۰] نے بھی کہا ھے - مضامین بھی ھیں اور کتابیں بھی ھیں لیکن اقبال سے قبل ھی ھند کے علماء مغرب اور مغربی تمدن کے بارے میں مختلف پیرائے میں کہتے اور لکھتے آئے ھیں بلکہ یہ عجب اتفاق ھے کہ ھند و پاک کے مصلحین قوم میں سے اکثر نے اسلامی اور یورپی دنیا میں قریبی تعلق قائم کرنا چاھا ھے' [۴۱] - سید احمد کی مثال ہمارے سامنے ھے - سید احمد کے خیال میں ساری سماجی اچھائیاں مغرب میں ولائیتی ''جینٹلمین'' اور ''ایڈیوں'' میں ھیں اور ساری سماجی برائیاں ھندی مسلمانوں میں ھیں۔ اور جب تک ''بیرونی مغرب'' نہ ہو لے یہ برائیاں دور نہیں ہو سکتیں۔ اقبال کے یہاں بھی مغرب کی جانب اسی رویے کا پتہ چلتا ھے - لیکن اقبال اور سید احمد کے خیالات میں ایک ھلکا سا امتیاز بھی سامنے رکھنا چاھئے - سید احمد کی تربیت ان معنوں میں فلسفیانہ نہیں جن معنوں میں اقبال کی فلسفیانہ تربیت ھوئی اور یہ فرق اقبال کو سمجھنے کے لئے سامنے رھنا چاھئے - اقبال مغرب کی جانب اپنے رویہ کے لئے ، اور مغربی ثقافت کے بارے میں اپنے خیالات اور تصورات کے بارے میں ایک فلسفیانہ اور تاریخی مسلمہ بطور دلیل پیش کرتے ھیں - اپنے مذکورہ خطبات [۴۲] میں وہ اس بات پر خوشی کا اظہار کرتے ھیں کہ اسلامی دنیا مغرب کا اتباع کر رھی ھے اور اسمیں وہ ایسی قباحت بھی نہیں دیکھتے بلکہ بتلاتے ھیں کہ یورپی ثقافت بعض اعتبار سے حقیقتاً اسلامی تمدن کے بعض پہلوؤں کی توسیع اور ترقی یافتہ شکل ھے۔ اقبال یورپی فکری کاوشوں کا ذکر کرتے ھیں

سوال یہ ہے کہ اقبال کی یہ خوشی کس حد تک جائز اور مناسب ہے؟ یہ بات اس وجہ سے دریافت کرنی پڑتی ہے کہ اقبال اکثر مغرب پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ وہ مغرب کے سیاسی اداروں ، انتخابات کے طریقوں ، جمہوری نظام ، معاشی اطوار ، صنعتی انتظامات اور روحانی اقدار سے بے رخی پر ناخوشی کا اظہار کرتے ہیں۔[۴۳] اب اقبال نے خطبات میں مغرب اور اسلامی دنیا میں جو قربت اور مماثلت بیان کی ہے اسے اگر تسلیم کر لیا جائے تو دوسرے سیاق میں انکی تنقید مغرب کو کیونکر قبول کیا جاسکتا ہے؟ اس سوال کے دو جواب ہو سکتے ہیں ۱) ایک تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال مغرب کے نہیں بلکہ مغربی سیاست کے خلاف تھے یعنی اقبال مغربی ثقافت کے صرف ایک پہلو پر معترض تھے لیکن روحانی، اخلاق یا فکری پہلوؤں پر تنقید کے قائل نہیں تھے۔ ۲) دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اختلاف کی وجہ سیاسی ہی نہیں بلکہ اخلاق اور روحانی بھی ہے[۴۴]۔ ان دونوں آراء میں اس بات کا اظہار ملتا ہے کہ اقبال اپنی تنقید مغرب فلسفیانہ طور پر ایک متوافق نقطہ نظر پیش کر رہے ہیں۔ اگر اقبال مغرب سے اسکی سیاست کے سبب خفا ہیں تو انکی کل فکری زندگی میں منطقی توافق کے ساتھ مغرب کے سیاسی مسلک پر تنقید ملتی ہے اور اگر اقبال مغرب سے اس سبب سے خفا ہیں کہ وہ اخلاق اور روحانیت سے عاری دنیا ہے تو انہوں نے کامل توافق اور منطقی نظم کے ساتھ ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔ لیکن میرے خیال میں یہ دونوں نقاط نظر درست نہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں اقبال کے خطبات کے[۴۵] ان صفحات پر توجہ دینی چاہئے جہاں انہوں نے یونانی فلسفہ پر تنقید کی ہے۔ وہ یونانی فکر کے اسلامی تمدن پر اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ یونانی عقلیت نے مسلمانوں کی فہم قرآنی چھین لی[۴۶]۔ وہ یونانی عقلیت سے افلاطونی فلسفہ مراد لیتے ہیں۔ اور اس فلسفہ کی ناپختہ سریت اور ماورائیت کو اسلامی تمدن کے لئے سم قاتل سمجھتے ہیں۔ اسلامی تمدن اقبال کے خیال میں حسی عالم سے فراریت کے بجائے اس سے معاملہ بندی پر استوار ہوتا ہے۔ اگر اقبال یونانی فکر پر معترض ہیں اور اسکے اسلامی تمدن پر اثرات سے خفا تو اسی یونانیت کی پروردہ مغربی تمدن اور مغربی ثقافت سے بھی انہیں بیزار ہونا چاہئے تھا لیکن اقبال مغرب کو ، کم از کم اسکے بعض پہلوؤں کو اسلامی تمدن کی توسیع قرار دیتے ہوئے لائق ستائش و تقلید سمجھتے ہیں اور غالباً یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی ثقافت ایک کامل عضویاتی وحدت نہیں بلکہ جستہ جستہ افکار ، ناعاقبت اندیشانہ معاشی منصوبوں ، وقتی تعلقات اور سیاسی حیلوں کا اجتماع ہے جسکے بعض عناصر اسلامی تمدن سے مستعار ہیں اور بعض دوسرے اسکے داخلی خلفشار کا نتیجہ ہیں اور بغیر کسی منطقی دشواری کے ایک کی تعریف اور دوسرے پر تنقید کی جا سکتی ہے۔

اور ثانیاً عقلیت اور مادیت کے اس تعلق پر ایک منطقی سوال اٹھ سکتا ہے کہ ان قطبین کا اجتماع کیونکر ممکن ہے؟ در اصل عقلیت ایک وجوبی نظام کی دلیل ہے جس میں ہر واقعہ دوسرے سے لازمی، وجوبی اور داخلی اضافات میں بندھا ہوتا ہے۔ جبکہ مادیت خارجیت کی داعی ہوتی ہے۔ عقلیت میں لزوم ہے، مادیت میں امکان۔ وجوب و امکان کا یہ تعلق جو اقبال مغربی ثقافت میں پڑھتے ہیں فلسفہ کے طلباء کو اکثر چونکاتا ہے۔ دوسری طرف ہم اقبال کے خیالات کے برعکس یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مغربی فکر محض عقلیتی نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفہ مغرب میں عقلیتی نظام بھی ملتے ہیں۔ ڈیکارٹ، اسپنوزا، لائبنز، ہیگل کے عقلیتی نظام ہیں تو ساتھ ہی لاک، بارکلے، ہیوم کی تجربیت کا بھی ذکر سنتے ہیں۔ بیری شروں کی وجدانیت، برگساں اور جیمز کی عملیت، کرکے گارڈ کی 'ضد عقلیت' سب ہی پر نظریں پڑتی ہیں۔ غرضکہ ایک ثقافت میں جو ہمہ جہتی نظر بیدار ہو سکتی ہے اسکا مشاہدہ مغرب میں بھی ہوتا ہے لیکن اس تنوع سے نظریں ہٹا کر کل مغرب کو عقلیت کا پروردہ قرار دینا غالباً علمی تحقیقی اعتبار سے بہت مناسب نہیں اور نہ ممکن ہی ہے۔

یوروپی ثقافت کے بارے میں گفتگو جو اکثر رکاوٹوں سے دوچار ہوتی ہے اسکی غالباً ایک وجہ مغرب کی ثقافتی اساس کی شناخت اور نشاندھی کی کمی ہے۔ ہمارے یہاں عام طور پر یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ مغرب مذہب سے بیزار دنیا کا نام ہے[۴۷] اور مغرب کی مادی ترقی در اصل مذہب سے دوری کے سبب ہوئی ہے۔ اس سلسلے میں اکثر جمال الدین افغانی سے ایک جملہ منسوب کیا جاتا ہے جس میں مغرب کی ترقی اور مشرق کے تنزل کا سبب مذہب سے دوری بتایا گیا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی یہی خیالات نظر آتے ہیں۔ الہ آباد میں منعقدہ مسلم لیگ[۴۸] کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے اقبال نے لوتھر کی مذہبی تحریک کا ذکر کیا ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ یہ تحریک مسیحیت کے عالمگیر اخلاق سے مغرب کی نظریں ہٹا کر بے شمار اخلاقی نظاموں، اور عالمگیر تصورات سے توجہ ہٹا کر، اقوام و ملل کی عصبیت میں محدود کر دینا چاہتی تھی۔ اور اس میں کامیاب ہوئی۔ اس بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے خیال میں۔

(۱) مسیحی اخلاقیات عالمگیر تھی۔

(۲) لوتھر نے اس کو زد پہنچائی اور یورپ جو اب تک اس عالمگیر اخلاق کو قبول کئے ہوئے تھا ایسے اعلیٰ و ارفع تصورات کو چھوڑ کر ملی عصبیت کا شکار ہوا۔

(۳) یورپ میں بے شمار چھوٹے بڑے ملک اور ملتیں وجود میں آئیں اور بالآخر،

(۴) یورپ کی مسیحی ریاستیں بقول اقبال ''عملاً مذہب'' سے علیحدہ

یورپ اور مسیحیت:

میرے خیال میں مسیحی اخلاق کبھی عالمگیر نہیں تھا۔ ورنہ اسلام کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ عیسیٰ نے کوئی ضابطۂ اخلاق نہیں دیا اور نہ اسکی انہیں مہلت ہی ملی اور یہ بھی بحث طلب ہے کہ عیسیٰ یہودیت سے اپنی تعلیمات کو کلیتہً جدا کرنے کے خواہاں تھے۔ تاریخی شواہد تو یہی بتاتے ہیں کہ عیسیٰ یہودیت کے دائرے میں رہتے ہوئے تطہیر مذہب کے خواہاں تھے۔ لہذا ''مسیحیت کے عالمگیر اخلاقیات'' کا نام لینا ہی مناسب نہیں۔ البتہ وہ جنہیں 'مسیحیت' کے پرچار کا موقع ملا اور جو مسیح اور ان کے حواریوں اور ان کے احساسات کو ایک جدا حیثیت دینے کے خواہاں تھے مثلاً پالوس۔ وہ مکمل طور پر یونانی اسطوریت کے پروردہ تھے۔ پالوس نے ہی در اصل 'عیسائیت' یا 'مسیحیت' کو اس کی وہ حیثیت دلانے کی کوشش کی جو اس کی بعد میں ہوئی اور آج بھی نظر آتی ہے۔

پالوس کی ذہنی تربیت یونانی فکر اور اس کی اخلاق تعلیم اسطورِ ڈائینوسس سے منتج ہوتی ہے، اور رہی مغرب کی اخلاق زندگی اور غالباً اس سے مراد مغرب میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت کے بعد بھی اخلاق زندگی ہے تو وہ حقیقتاً اسی یونانیت اور رومی قیصریت کی آمیزش تھی اور عملاً رومی قیصروں کے عہد کی زندگی سے مختلف نہیں تھی۔ اس میں وہی سماجی انتشار، بے راہ روی اور استبداد رہا جو رومی حکمرانوں کا وطیرہ تھا[۲۴]۔ اس طرز زندگی سے یورپ میں اس وقت بیزاری پیدا ہوئی جب مسلمانوں سے ان کا سابقہ پڑا۔ صلیبی جنگیں بہر حال لوتھر کی تحریک سے قبل کی ہیں اور ان کی مغرب کے حق میں ناکامی کا سبب ملی عصبیت تھی۔ ممکن ہے اس عصبیت کو بعد ازاں لوتھر کی تحریک سے تقویت پہنچی ہو لیکن بہر حال اسے لوتھر کی تعلیمات کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

میں آخر میں اس قضیہ پر آتا ہوں کہ یورپ عملاً مذہب سے علیحدہ ہو گیا۔ میں اس بات پر اصرار کروں گا کہ یورپ حقیقتاً مسیحیت کے بعض پہلوؤں کو کبھی خدا حافظ نہ کہہ سکا۔ اس کی طرف یقیناً اقبال نے بھی اشارہ کیا ہے اور وہ ہے عیسائیت میں دوسری دنیا کی اہمیت۔ لیکن اس تصور سے متعلق ایک اور زیادہ اہم تصور ہے اور اسی کی فہم کے بعد دوسری دنیا کے تعلق کی بات معقول معلوم ہوتی ہے۔ اس تصور کو اقبال کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں سامنے رکھنا چاہئے اور وہ ہے مسیحیت کا تصور انسان۔ مسیحیت کا ادعا ہے کہ انسان

ہے ۔ کلیسائی راہبوں اور پرچاریوں نے اسی سبب سے جسم کو تکلیف دینا ایک ایجابی قدر بتایا اور جبرو استبداد کو اپنے مذہبی و سیاسی فلسفہ کا بنیادی تصور بنا رکھا ہے ۔۴۸

یہ بات حیران کرے لیکن بہر حال واقعہ یہی ہے کہ مغربی سیاسی فلسفہ در اصل انسان کو محکوم بنانے کا شاخسانہ ہے ۔ اس سلسلے میں اقبال نے ایک نجی گفتگو میں میکاولی اور دوسرے مغربی سیاسی مفکرین کو شیطان کے پیغمبر کہا ہے ۔۴۹ اور جو سیاسی فکر مغرب میں جنم پاتی ہے در اصل مسیحی تعلیمات ـــــ وہ تعلیمات جو پالوس اور اغسطن کی الہیاتی تحریروں میں نظر آتی ہے ۔ کی ہی تفسیر ہے ۔ یہ ایک ایسا فلسفہ ہے جس میں انسان کی حیثیت ثانوی ہے ۔ چاہے وہ فلسفہ ہابس کا ہو یا ہیگل اور مارکس کا ہو یا ساختنخ کا ہو ۔ ہابس اور ساختنخ کے یہاں فرد ایک ایسا وجود ہے جو اساسی طور پر برا ہے ۔ اور ہیگل و مارکس کے یہاں جو 'جزئیت سے رنگا ہے انتشاری اور بے وقعت ہے'۔ یہ عیسائیت کا اساسی عقیدہ ہے ۔ اور اس سے جو سماج جنم پاتا ہے وہ برائی زدہ ہوگا اور اس برائی کو جبر و استبداد ، خوف اور دہشت سے قابو میں کیا جا سکتا ہے لیکن چونکہ انسان اساسی طور پر برا ہے لہذا اس سے جو معاشرہ جنم پائے گا وہ حقیقتاً کبھی اچھا نہ ہو سکے گا۵۰ ۔ جبر و استبداد کا دور ہمیشہ رہےگا ۔ مذہبی مابعدالطبیعات اور سیاست کا یہ سنگم مغربی ثقافت کو اس کا انفرادی رنگ دیتا ہے ۔ اس کے معاشی نظامات چاہے وہ مارکسی ہوں یا سرمایہ دارانہ ، تعلیمی تجربے، ابلاغ کے ذریعے، اس کا فلسفہ، اس کی نفسیات اور سماجیات انہیں عقاید کی توجیہ اور توثیق کا بار اپنے کاندھوں پر اٹھائے ہیں ۔ مغربی فکر و ثقافت کبھی پالوس ۔ اغسطنی مسیحیت سے خود کو جدا نہ کر سکی ۔ اگر یہ کہا جائے کہ مغرب کی ترقی مذہب سے دوری ہے تو درست نہیں اور اگر اس بات پر خوشی کا اظہار کیا جائے کہ مشرق پیروئ مغرب کر رہا ہے کیونکہ مغرب بہر حال اسلام کی روحانی اقدار سے مستفید ہوا ہے ، تو چند لمحے رک کر سوچنا ہوگا کہ یہ خوشی کا اظہار درست ہے یا نہیں ۔ میری دانست میں یہ درست نہیں ۔

اقبال یورپی ثقافت کے بعض پہلوؤں سے غالباً واقف تھے لیکن اس کی دوسری جہتوں یا اس کے نتائج پر انہوں نے توجہ نہیں دی ۔ یہ خیال مجھے اس وجہ سے آیا کہ اقبال کی بعض ایسی تحریریں بھی ہیں جن میں انہوں نے مغربی سیاسی طور طریقوں کی نہ صرف مدح کی ہے بلکہ ان میں اور اسلامی شریعت میں کامل مطابقت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے ۔ اپنے ایک تحریری مجموعہ۵۱ میں اقبال برطانوی طرز حکومت کے محاسن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ

ہی کا ایک پہلو ہے جو رفتہ رفتہ حقیقت کا روپ دھار رہا ہے۔ یہ تقریباً وہی تصور ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں جس کی طرف خطبات میں اشارہ ملتا ہے اور ہماری اس بات کی توثیق ہوتی ہے کہ اقبال نہ صرف مغرب میں اسلامی اقدار کے مماثل اقدار کا مشاہدہ کرتے ہیں بلکہ اسے اسلام کی ہی توسیع سمجھتے ہیں لیکن جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں اس قسم کے نتائج کسی اعتبار سے درست نہیں۔ لیکن اقبال برطانوی طرز حکومت اور اسلامی طرز حکومت میں مماثلت ہی نہیں پاتے بلکہ بتاتے ہیں کہ 'برطانوی راج کی خوبی اس میں نہیں کہ کتنے مسلمانوں کی جانوں کا وہ محافظ ہے بلکہ برطانوی راج اپنی روح میں دنیا کی عظیم ترین مسلم مملکت ہے،'[۵۲] گویا اقبال برطانوی سیاسی نظام اور شریعت اسلامی میں کامل مطابقت دیکھتے ہیں۔ اب اس سے دو نتائج سامنے آتے ہیں اور ان دونوں کو بیک وقت قبول کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ یا تو اقبال برطانوی سیاست اور مغربی سیاست کو جدا سمجھتے ہیں لہذا مغرب کے دوسرے سیاسی مفکرین اور سیاسی عمالوں کو شیطان کا ایجنٹ قرار دیتے ہیں اور برطانوی سیاسی حکمرانوں کو اس زمرے سے خارج قرار دیتے ہیں، یا شریعت اسلامی اور اسلامی نظام حکومت کے بارے میں وہ ایسے تصورات رکھتے ہیں جو خود ان کی ملی سیاسی حکمت عملیوں سے متضاد ہیں۔ میں ان دونوں متبادلات میں سے کسی کو بھی قبول کرنے کو تیار نہیں۔ لیکن یہ کہ یہ باہم متضاد نتائج، کیسے حاصل ہوتے ہیں اور اقبال کی فکر سے کیونکر منتج ہوتے ہیں۔ اس کا جواب صرف یہی ہو سکتا ہے، جس کی طرف میں پہلے اشارہ کر ہی آیا ہوں، کہ فلسفہ اقبال میں منطقی توافق نہیں۔ ان کے پیش نظر ایک اصول نہیں جس سے وہ متوافق طور پر اخذ نتائج کر سکیں۔ لیکن یہ کہ اقبال کی فکر میں توافق نہیں ان کی عظمت کے منافی بھی نہیں۔ ان کی فکر کی خوبی یہی تضاد اور تنوع ہے جو مختلف اذہان کو متاثر کرتا ہے اور ولولہ دیتا ہے۔ در اصل اقبال کی فکری اور فلسفیانہ زندگی کو ان کی شخصیت سے جدا کر کے دیکھنا چاہئے اور ان کی فکر سے حقیقی معاملہ بندی کے لئے ضروری ہے کہ ہم ارسطو کا وہ جملہ یاد رکھیں جو اس نے اپنے استاد کے فلسفہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا تھا: ''فلاطون ہمیں عزیز ہے لیکن صداقت عزیز تر ہے''

حوالے

۱- سید عبداللہ: طیفِ اقبال (لاہور: لاہور اکیڈمی ۱۹۶۴) صفحہ ۱۰۹، مزید ملاحظہ ہو سید عبداللہ کا نہایت عمدہ مضمون ''تشریح اقبال'' از آثارِ اقبال مرتب غلام دستگیر رشید (حیدرآباد دکن: ادارہ اشاعتِ اردو، ۱۹۴۶) صفحہ

مزید دیکھئے۔ مولانا عبدالسلام ندوی: اقبال کامل (اعظم گڈھ

۳- طیفِ اقبال صفحہ ۱۲

4. George Willhem Hegel (1770—1831) *(a) The Encyclopaedia of Philosophical Sciences* Part I,/Lesser Logic, Tr. Wallace: (London: Oxford University Press, 1873, 1950) pp. 60–142 (b) J. N. Findlay: *Hegel: A Re-examination* (London: Allen and Unwin 1958) pp. 58-63, specially 62-63.

5. Ludwig Wittgenstein; *Tractatus-Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul 1967) prop. 4.003.

6. *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil and Blackwell 1953) also, *The Blue and the Brown Books* (Oxford: Basil and Blackwell 1958).

7. J.N. Findlay, *Language, Mind and Value* (London: Allen and Unwin 1963) p. 18

8. *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Mohd. Ashraf 1945)

۹- اقبال نامہ مرتب شیخ عطاء اللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف ۱۹۵۱) خط بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۷- اپریل ۱۹۲۶ - اقبال بتاتے ہیں کہ انہوں نے طلباء کے لئے ایک مضمون اضافیت پر لکھا تھا ۔

۱۰-اقبال نامہ جلد اول،

مزید دیکھئے، انوار اقبال مرتب بشیراحمد ڈار، (کراچی، اقبال اکادمی ۱۹٦۷) خط بنام شاہ سلیمان پھلواروی صفحہ ۱۷۸، اقبال بتاتے ہیں کہ ''ابن العربی کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں''۔

۱۱-اقبال نامہ، خط بنام صوفی تبسم مورخہ ۲- ستمبر ۱۹۲۵- اسی موضوع پر مولانا سلیمان ندوی کو بتاتے ہیں کہ انہوں نے اجتہاد پر لکھا تھا لیکن وہ خود ''بعض امور کے متعلق مطمئن'' نہیں تھے — دیکھئے اقبال نامہ جلد (اول) خط مورخہ ۱۸ - مارچ ۱۹۲۶ -

۱۲-اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۵۴

اس ضمن میں ایک بات بہت حیران کن ہے اور وہ یہ کہ اقبال تصوف پر تنقید بھی کرتے ہیں اور ساتھ ہی تصوف کے بارے میں اپنی معلومات کے بارے میں بہت پُر اعتماد بھی نہیں، جبکہ انگلستان کے زمانے میں وہ اس موضوع پر تقریر کر چکے ہیں ۔ ۱۹۰۸ میں لندن سے، ۱۰- فروری کو خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں ''انگلستان میں، میں نے اسلامی مذہب و تمدن پر لکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا ہوا ہے، ایک لکچر ہو چکا ہے، دوسرا ''اسلامی تصوف''

(ب) ۱۹۰۸ میں اقبال تصوف پر تقریر کر رہے ہیں، اور اس سے قبل اپنے تحقیقی مقالہ ''فلسفۂ عجم'' میں اسی موضوع پر لکھ بھی چکے ہیں لیکن ۳۰ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو ضیاالدین برنی کو لکھتے ہیں ''تصوف کی کتاب پر نظر ثانی کرنے کے لئے میں کسی طرح اہل نہیں۔ کیونکہ مجھے تصوف سے معمولی واقفیت ہے اور وہ بھی سطحی''۔ ملاحظہ ہو انوار اقبال صفحہ ۱۴۳ -

(ج) شاہ سلیمان پھلواروی کو ۹۔ مارچ ۱۹۱۶ کے خط میں بتاتے ہیں کہ تصوف کے بارے میں لکھنا ان کی بساط سے باہر ہے۔ ملاحظہ ہو انوار اقبال صفحہ ۱۸۱-۱۸۲ -

(د) شاہ سلیمان کے نام خط میں تصوف سے اپنی بے بضاعتی کا ذکر کرتے ہیں۔ تقریباً تین ماہ بعد، امرتسر کے اخبار، وکیل (۲۸-۶-۱۹۱۶) میں اقبال کا مضمون بعنوان''علم ظاہر و باطن'' شائع ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو انوار اقبال صفحہ ۲۶۸-۲۷۷۔ اس مضمون میں اقبال بہر حال تصوف سے اپنی خاص معلومات کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ شاہ سلیمان کو اپنے مذکورہ خط میں اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ اقبال اس موضوع پر نہیں لکھ سکتے، یہ ضرور کہتے ہیں کہ انکا مقصد زیادہ اہل محققین کی اس موضوع میں دلچسپی پیدا کرنا ہے۔ لیکن اس سے انکار نہ ہوگا کہ اقبال کے یہاں فکری عدم اعتماد اور تضاد موجود ہے۔ ملاحظہ ہو خط بنام خان محمد نیازالدین (۱۹-۱-۱۹۱۶) ''تصوف کی عمارت اسی (نوفلاطونی) یونانی بیہودگی پر تعمیر کی گئی ہے'' از مکاتیب اقبال (لاہور بزم اقبال ۵۴) صفحہ ۳۔ اس سلسلہ کے اور بھی خطوط اس مجموعہ میں لائق مطالعہ ہیں -

۳۲۔اقبال نامہ (جلد اول) صفحہ ۱۰۰ -

۳۳۔(۱) انوار اقبال صفحہ ۲۰۱۔ اپنے تحقیقی مقالے کے مترجم میر حسن الدین کو (۱۱۔ جنوری ۱۹۲۷) ترجمہ کی اشاعت کی اجازت دیتے ہوئے اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ اس موضوع پر اب بہت کام ہو گیا ہے۔ لیکن اقبال یہ بات ۱۹۲۷ میں لکھ رہے ہیں جبکہ نکلسن اسرار خودی کے ترجمہ کے تعارف میں (۱۹۱۱ء) اسی مقالہ کو ایک ''اسکیچ'' سے زیادہ کچھ اور کہنا نہیں چاہتے۔ ملاحظہ ہو۔

The Secrets of the Self (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf 1944) p viii

(ب) میر حسن الدین کے نام خط سے بہت پہلے یکم ستمبر ۱۹۲۲ کو اقبال اپنے خط بنام ابراہیم حنیف میں لکھتے ہیں۔ ''میں ایک عرصہ سے فلسفہ کا مطالعہ چھوڑ چکا ہوں، صرف ایک آدھ [illegible] ہے''

۱۵۔انوار اقبال صفحہ ۲۴۴ ۔

۱۶۔(ا) ملاحظہ ہو حوالہ بالا ۱۴۔(ا)۔

(ب) اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۔

(ج) محمد فرمان: اقبال اور تصوف (لاہور: بزم اقبال ۱۹۵۸) ۔

(ج) خط بنام شاہ سلیمان پھلواروی۔ ملاحظہ ہو، انوار اقبال صفحہ ۱۸۱۔ اقبال لکھتے ہیں ''حقیقی تصوف کا میں کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں'' ۔

(د) طیف اقبال صفحہ ۴۸-۶۶ ۔

17. (a) Nicholson : *The Secrets of the Self* p. v (Lahore Sh. M. Ashraf 1916).

(b) Mazharuddin Siddiqi : *The Image of the West in Iqbal* pp. 84-85 (Lahore Bazmi-Iqbal 1956).

(c) S.A. Wahid : *Iqbal: His Art and Thought* pp. 103, 84—85.

۱۸۔ملاحظہ ہو مضمون ''اقبال اور متعلمین اقبال'' ۔ اقبال ریویو جنوری ۱۹۷۲ صفحہ ۹۹۔

R. J. D. Burki "Intuition in Iqbal's Philosophy". *Iqbal Review*, xi (October 1970) pp. 58-67.

ڈاکٹر یوسف حسین، روح اقبال (حیدرآباد، دکن: ادارہ اشاعت اردو ۱۳۵۱ ف) صفحہ ۴۰-۵۰ بالخصوص صفحے ۲۴-۲۳۔ اس سلسلے میں واحد استثناء:

Luce-Claude Maitre : *Introduction to Thought of Iqbal* (Karachi : Iqbal Academy: N.D.) pp. 32-33.

19. John Gotlieb Fichte (1762—1819-

ملاحظہ ہو قاضی عبدالقادر: فلسفہ تصوریت (۱) بارکلے، کانٹ، فشطے (کراچی، کراچی یونیورسٹی شعبہ تصنیف و تالیف) صفحے ۸-۱۲۔

20. Fichte : *Wissenschaftslehere* (1794) English Translation *Science of Knowledge* (188)

۲۱۔ملاحظہ ہو قاضی عبدالقادر فلسفہ تصوریت (۲): شیلنگ ہیگل، بریڈلے (کراچی: کراچی یونیورسٹی، شعبہ تصنیف و تالیف) صفحہ ۲-۵

(b) Hegel op. cit. (4) above.

22. Op. cit. pp. 147-152.

23. Ibid pp. 158-163 Sections 86,87.

24. 1. Kant : *Critique of Practical Reason* (London : Longman Green & Co. 1909).

۲۶-آثار اقبال صفحے، ۱۶۳-۱۸۳ بالخصوص ۱۷۳-۱۷۴،

27. B.A. Dar : *A Study in Iqbal's Philosophy* : (Lahore : Sh. Ghulam Ali and Sons 1971) p. 103.

28. Hegel. op. cit. (4) above pp. 143-146.

29. Mazharuddin Siddiqui; *The Image of the West in Iqbal* (Lahore : Bazm-i-Iqbal, 1956)

"Basically Iqbal is in total accord with the spirit of Modern Western Philosophy, particularly with thinkers like Whitehead, Alexender, Bergson", p.78, and also "Hegel's Philosophy finds its echo in Iqbal", p. 84. "All the ideas of opposite, conflict, and reconciliation may be found writ large" (in Iqbal), pp. 84-85.

۳۰- • اقبال نامہ جلد اول خط بنام نکلسن صفحہ ۳۵۸-۳۵۹، ۳۶۳

۳۱- (ا) ڈاکٹر عشرت حسین معارف جنوری ۵۲ع

(b) Mazharuddin Siddiqui op. cit. *Image of the West in Iqbol*, pp. 90-91,92,93.

۳۲- یوسف حسین خان روح اقبال (حیدرآباد، ۱۹۴۱) صفحے ۱۵۵-۱۵۹

۳۳- آثار اقبال صفحہ ۵۷-

34. Gabriel Marcel : (a) Hayrari.

35. Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) Tr. "Philosophy as Rigorous Science" in *E. Husserl : Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (N.Y. Harper & Row, 1965) pp. 69-147.

36. H. Rickert: *Science and History* (Tr) Reisman (William Volken Series 1967).

37. H. Bergson : *Creative Evolution.* (Tr) A. Mitchell (London. Macmillan & Co 1948) p. 188.

38. Op. cit. p. 53.

39. Ibid, also (a) Aziz Ahmed. "Sources of Iqbal's Perfect Man" in *Studies in Iqbal's Thought and Art* (Lahore : Bazm - i - Iqbal) pp. 107-124, specially p. 110; (b) Jamila Khatoon: 'Iqbal's Perfect Man' in *Studies* (above) pp. 125-132.

۴۰- (ا) سید عبداللہ: طیف اقبال صفحات ۱۳۰-۱۳۲، ۱۵۱-۱۵۸

(ج) اشتیاق حسین قریشی 'بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ' ترجمہ زبیری (کراچی، کراچی یونیورسٹی ۱۹۶۷) صفحات ۴۴۳-۴۴۵

(د)

Mazharuddin Siddiqui: *The Image of the West in Iqbal* (Lahore Bazm-i-Iqbal 1956).

(ر) سید عبدالواحد ''اقبال اور مغرب'' از اقبال: پیامبر انقلاب مرتبہ شورش کاشمیری ۰۴ (لاہور، فیروز سنز ۱۹۶۸) صفحات ۱۰۵-۱۱۹ بالخصوص: ۱۱۵، ۱۱۷

۴۱ مقالات سر سید (لاہور، مجلس ترقی ادب) جلد ہشتم و دوازدہم ۔

42. *Reconstruction* pp. 4, 6.

۴۳۔ ایضاً

۴۴۔ سید عبداللہ: طیف اقبال ۔

45. *The Reconstreution*, pp. 8,14.

ملاحظہ ہو اسرار خودی

۴۶۔ ملاحظہ ہو مضمون: ''اقبال اور متعلمین اقبال''، اقبال ریویو جنوری ۱۹۷۲

۴۷۔ (أ) ملاحظہ ہو اقبال ۔

(ب)

۴۸۔ حرف اقبال (لاہور، ایم ثناء اللہ خان ۱۹۵۵) صفحہ ۱۷-۵۴ بالخصوص ۱۹-۲۰

49. P. Boissonnade (Tr: E. Power) : *Life and Work in Medieval Europe* (London : Routledge & Kegan Paul, 1927. 49) pp. 70-102, 103-117, 189.

50 (a) Kazi A. Kadir : *Pakistan Political Science Review* Vol. 1, No. I, pp.

M. Seidlmayer (Tr. Barker) *Currents of Medieval Thought* (Oxford : Basil & Blackwell 1960) p. 68-70,72.

۵۱۔ آثار اقبال صفحات ۵۹-۶۰

۵۲۔ حوالہ (a) 50 ملاحظہ کریں ۔

53. *Thought and Resflections :* (ed) S. A. Wahid (Lahore : Sh.

تعمیر ملت *

(خطبہ صدارت)

قدرت اللہ شہاب

ایک بار علامہ اقبال نے بڑی دردمندی سے سوال کیا تھا۔

یوں تو سید بھی ہو مرزا بھی ہو افغان بھی ہو
تم سبھی کچھ ہو بتاؤ تو مسلمان بھی ہو

اس کا جواب تو خیر جو ہم نے دیا سو دیا۔ لیکن اگر علامہ آج ہمارے درمیان موجود ہوتے اور اپنے مخصوص انداز میں کہیں یہ پوچھ بیٹھتے کہ یوں تو تم پنجابی بھی ہو، پٹھان بھی ہو، سندھی بھی ہو، بلوچی بھی ہو، تم سبھی کچھ ہو، لیکن بتاؤ تو پاکستانی بھی ہو، تو وہ لوگ واقعی بڑے خوش نصیب ہوتے جو سینے پر ہاتھ رکھ کے اللہ میاں کو حاضر و ناظر جان کر سچے دل سے اقرار کر سکتے کہ جی ہاں بے شک ہم پاکستانی بھی ہیں بلکہ محض پاکستانی ہی ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے درمیان اور ہمارے گرد و پیش بہت بڑی اکثریت ایسے ہی خوش نصیب لوگوں کی ہے جو محض پاکستانی ہی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی سچ ہے کہ کبھی کبھی اور کہیں کہیں ایسے لوگ بھی اپنی موجودگی کا احساس دلاتے رہتے ہیں جو طبقاتی لات و منات کی پوجا کرتے ہیں۔ مذاہب میں مشرکین اور قوموں میں منافقین کا وجود ایک تاریخی المیہ ہے۔ برسات آتی ہے تو مینڈک ضرور نکلتے ہیں۔ ملک بنتے ہیں تو تخریب کے حشرات الارض بھی ساتھ ہی ساتھ پیدا ہو جاتے ہیں لیکن پاکستان میں مصیبت یہ ہے کہ یہ کیڑے مکوڑے اندرون خانہ پیدا تو ضرور ہوتے ہیں لیکن ان کی نشو و نما اور پرورش اور تربیت زیادہ تر باہر سے ہوتی ہے۔ بیرونی ممالک سے انہیں فقط دانا دنکا ہی نہیں ملتا بلکہ ان کے ذہن کے لیے علم و ادب کے طومار، ان کے قلب کے لیے ٹیڑھی ترچھی دانشوری کے ہیجان، اور ان کی نظر کے لیے سیدھی آنکھوں کو بھینگا کر دینے والی رنگدار عینکیں بڑی افراط سے مہیا ہوتی رہتی ہیں۔

---

* علامہ اقبال کے ۳۷ ویں یوم وفات کے موقع پر ۲۱ اپریل ۱۹۷۵ء کو اقبال اکادمی کی جانب سے منعقدہ اجلاس کراچی میں پڑھا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے وطن میں نام نہاد دانشوروں کا ایسا ٹولہ بھی سر ابھارتا رہتا ہے جنہیں سارے ہندوستان میں فقط ایک قوم اور بچارے پاکستان میں چار چار قومیں آباد نظر آنے لگتی ہیں۔ وطن عزیز میں ایسے کور چشم عناصر کا وجود کسی اتفاق حادثے یا عارضی کج روی کا نتیجہ ہرگز نہیں ہے بلکہ یہ ایک منظم پروگرام اور سوچی سمجھی سازش کا نتیجہ ہے ۔ اس سازش اور پروگرام کی بنیاد انڈین نیشنل کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کا وہ ریزولیوشن ہے جو اس نے تقسیم ہند کی تجویز کو منظور کرتے وقت ۱۹۴۷ میں پاس کیا تھا ۔ اس ریزولیوشن کے آخری پیرے کا لب لباب یہ ہے کہ ہم بھارت ماتا کی تقسیم کو بصد افسوس اس امید کے ساتھ منظور کرتے ہیں کہ یہ محض ایک عارضی بندوبست ہوگا اور ہمیں یقین ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ہندوستان ایک بار پھر ایک متحدہ ملک بن جائے گا۔

جب اس پس منظر میں برصغیر کی تقسیم ہوئی تو ہم لوگ تو ہنسی خوشی دولت خداداد پر ہاتھ صاف کرنے میں مشغول ہو گئے اور ہندوستان اپنے کئی دوسرے پشت پناہوں کی مدد کے ساتھ اپنی اس mental reservation کو عملی جامہ پہنانے پر تل گیا جس کے ساتھ اس نے پاکستان کے وجود کو طوعاً وکرہاً تسلیم کیا تھا ۔ ہماری آزادی کی ۲۸ سالہ تاریخ ہماری اسی غفلت اور سادگی اور غیروں کی اسی عزم و عیاری کا مرقع ہے ۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا ہم نہ صرف اس کانگریسی ریزولیوشن کی خوفناک حقیقت کو بھولتے گئے بلکہ اپنے نصب العین اور اپنے وجود کی وجوہات کو بھی خود فراموشی کے سمندر میں ڈبوتے چلے گئے ۔ یوں تو ہر ملک اور ہر قوم کا کوئی نصب العین ہوتا ہے ۔ لیکن ان کو کبھی یہ ضرورت پیش نہیں آتی کہ وہ بار بار اپنے آپ کو اس نصب العین کی یاد دہانی کرائیں یا دوسروں کو اپنا نصب العین بتائیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ملکوں میں سر زمین وطن کی تاریخ اور قوم کا مزاج اور شعور صدیوں سے ہم آہنگ ہو کر پروان چڑھتا رہا ہے ۔

لیکن پاکستان کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری تاریخ پرانی لیکن جغرافیہ نیا ہے ۔ تاریخی لحاظ سے ہماری قومیت کا وجود کئی سو سال پرانا ہے ۔ لیکن جغرافیائی اعتبار سے ہماری عمر فقط ۲۷\۲۸ سال کے درمیان بنتی ہے ۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ۱۹۷۱ء کے المیے کے بعد پاکستان کی جو نئی جغرافیائی حدود قائم ہوئی ہیں ان کی عمر تو فقط تین سوا تین سال ہے ۔ ہماری قومیت کے تاریخی شعور اور وطنیت کے جغرافیائی وجود کے درمیان جو صدیوں کا فاصلہ حائل ہے اس نے ہمارے نفسیاتی ، ذہنی ، سیاسی ، قومی اور بین الاقوامی پہلوؤں میں کافی تضاد ، انتشار اور confusion پیدا کر رکھا ہے ۔ یہی وجہ ہے

کرنی پڑتی ہے کہ حب الوطنی ایک اچھی چیز ہے اور اپنی سرزمین سے محبت اور وفاداری ہر پاکستانی کا فرض ہے ۔ اس کے برعکس ایران، مصر، جاپان ، انگلستان اور دوسرے ممالک میں اس قسم کی تعلیم اور تلقین کی ضرورت کبھی لاحق نہیں ہوتی۔ اگر ہم کسی ایرانی ، مصری ، جاپانی یا انگریز سے کہیں کہ ایران ، مصر ، جاپان اور انگلستان ان کے اپنے ملک ہیں اس لیے اپنے اپنے وطن سے محبت اور وفاداری کرنا آن کا فرض منصبی ہے تو وہ حیرت سے ہمارا منہہ تکنے لگیں گے کہ ہم نے یہ کیا عجیب اور مہمل بات کہدی ۔ شاید وہ یہ بھی سمجھیں کہ یہ بات کہکر ہم نے ان کی غیرت اور حمیت کی توہین کی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تو ایرانی اور ایران ، مصری اور مصر ، جاپانی اور جاپان، انگریز اور انگلستان بیک وقت ایک ہی چیز ہیں ۔ ان کی قومیت اور وطنیت صدیوں سے ہم آہنگ رہی ہے ۔ اور ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ناقابل تصور ہے ۔ لیکن دوسری طرف اپنے وطن عزیز میں جب تک ہمارے ہر وعظ و پند میں یہ ارشاد نہ ہو کہ پاکستان ہمارا وطن ہے اس کا استحکام ، اس کی بقا ، اس کے ساتھ وفاداری ہمارا فرض ہے اس وقت تک ہماری بات مکمل ہی نہیں ہو پاتی ۔ اس پر طرہ یہ کہ یہ نصیحت کرتے وقت نہ کہنے والے کو حجاب آتا ہے نہ سننے والے کی حمیت پر کوئی تازیانہ لگتا ہے ۔ کیونکہ ذہنی اور نفسیاتی طور پر ہم اندر ہی اندر ایک بے شعور سی غیر یقینی کا شکار ہیں۔ اس لیے ہمیں ہر وقت کسی نہ کسی صورت سے اس قسم کی یقین دہانیوں کی ضرورت لاحق رہتی ہے ۔

کچھ ایسا ہی معاملہ نصب العین کے متعلق ہے ۔ ہم نے جن بنیادوں پر پاکستان کا مطالبہ کرکے اسے حاصل کیا تھا ان میں نظریاتی طور پر اسلام کا نعرہ سر فہرست تھا۔ لگانے کو یہ نعرہ ہم نے لگا دیا لیکن حصول پاکستان کے بعد جب اسے عملی جامہ پہنانے کا وقت آیا تو قدم قدم پر احساس کمتری ، بے عملی ، منہہ زبانی جمع خرچ اور ہیر پھیر نے ہمارا راستہ روکا اور رفتہ رفتہ ہم اسلام کے نام پر ایک ایسا سفید ہاتھی white elephant بن گئے جس کے کھانے کے دانت اور ہیں، دکھانے کے اور ۔ اسلامی دانت زیادہ تر دکھانے کے، کام آتے ہیں ۔ باقی سارے دانت کھانے ہی کھانے کے ہیں ۔ کبھی قوم کا غم کھانے کے کبھی عالم اسلام کا ، لیکن اکثر و بیشتر اپنے ہی مفاد کا ۔ اس دوغلے پن نے ہمارے قومی کردار میں سب سے زیادہ جس خصوصیت کو فروغ دیا ہے اس کے لیے سب سے زیادہ جامع لفظ ایک ہی سمجھ میں آتا ہے ۔ وہ لفظ " ملاوٹ " ہے ۔ دین میں دلداری کی ملاوٹ ، قومی امور میں ذاتیات کی ملاوٹ ، ثقافت میں سیاست اور بے ایمانی کی ملاوٹ ۔ باقی رہی تجارت ۔ اس میں جس جس طرح کی ملاوٹ آج سر بازار عروج

بہت سے ایسے بھی ہیں جن کے دل میں کبھی کبھی بڑی شدت سے یہ سوال بھی ابھرتا رہتا ہے کہ کیا یہ ملک واقعی سلامت رہ سکتا ہے یا رہے گا؟ یہ سوال کسی وطن دشمنی کی وجہ سے نہیں اٹھتا ۔ نہ ہی اس کی وجہ حب الوطنی کے جذبے کا فقدان ہے ۔ بلکہ اس کی اصل وجہ اس پس منظر سے بڑھتی ہوئی لاعلمی ہے جس میں پاکستان ایک الگ ملک کی حیثیت سے وجود میں آیا ۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ لاعلمی شدید سے شدید تر ہوتی جارہی ہے ۔ ہم نے ابھی تک پوری طرح یہ کوشش ہی نہیں کی کہ ہماری نئی نسلوں کو ان حالات اور ماحول سے آشنا رکھا جائے جن کی وجہ سے پاکستان کا مطالبہ پیدا ہوا اور کن کن مشکلات کے باوجود یہ مطالبہ پورا ہوا ۔

میرے خیال میں علامہ اقبال کو صحیح خراج عقیدت اسی طرح پیش کیا جا سکتا ہے کہ ان کے افکار اور فلسفے کو بیان کرتے وقت عالم اسلام عموماً اور جنوبی ایشیا خصوصاً کے اس سماجی، معاشی، ثقافتی اور سیاسی ماحول کو بھی پوری طرح بے نقاب کیا جائے جس نے ایک مرد قلندر کو سیاستداں بنا کر ۱۹۳۰ میں پاکستان کا خواب دیکھنے پر مجبور کردیا تھا ۔ اس قسم کی مربوط تشریح کے بغیر کلام اقبال قوالیوں میں تو ضرور بڑی دھوم دھام سے کام آئے گا لیکن تعمیر ملت میں ہماری کم مائیگی اس حکیم الامت پر یہی بہتان باندھے گی کہ ”وہ اک مرد تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا“۔

طلسم گنجینۂ معنی

وقار عظیم

شاعر اپنی ذات کا ترجمان ہے اور اُس کا ہر شعر کسی نہ کسی انداز سے اُس کی ذات کے کسی رخ کی تعبیر و تفسیر ہے۔ لیکن اس تعبیر و تفسیر میں لفظ معنی کے ابلاغ کی خدمت انجام دیتے ہیں اور یوں گویا شعر کے معنی و مفہوم سے جب ہم شاعر کی ذات کے کسی رخ تک رسائی حاصل کرتے ہیں تو اس شعر میں لفظ ہمارا رفیق و رہنما بنتا ہے۔ لفظ کی صحیح وضاحت ہی سے معنی کا ادراک بھی ممکن ہوتا ہے اور اس معنی کی تہ میں چھپی ہوئی ذات کا عرفان بھی۔ لفظ، معنی اور ذات کے اس باہمی رشتے کا احساس ہمیں ہر بڑے شاعر کا کلام پڑھتے وقت ہوتا ہے اور مطالعے کی ایک منزل پر پہنچ کر ہمیں اندازہ ہونے لگتا ہے کہ شاعر نے معانی کے ابلاغ کے لئے بیان کا جو پیرایہ اختیار کیا ہے اُس میں بعض خاص لفظوں یا ترکیبوں کا اعادہ بار بار ہوتا ہے، اور یہی خاص لفظ اور یہی خاص ترکیبیں ہیں جن سے شاعر کے اُسلوب کی اور اس اُسلوب کے رشتے سے اُس کی شخصیت کی انفرادیت متعین ہوتی ہے۔ اُسلوب کی ایسی انفرادیت کو ہم شاعر کا مخصوص Diction کہتے ہیں۔

یہ مخصوص Diction جذبے، احساس، تخیل اور تفکر کی مخصوص نوعیت سے پیدا ہوتا ہے۔ جذبے، احساس، تخیل اور تفکر کی اس مخصوص نوعیت سے شاعر کے شعری تجربے کو جو خاص شکل ملتی ہے اُسی سے اظہار کا ایک پیرایہ وجود میں آتا ہے اور اس مخصوص پیرایۂ اظہار میں لفظوں کا ایک خاص مجموعہ دوسرے لفظوں کے مقابلے میں زیادہ تکرار اور تواتر سے ہمارے سامنے آتا ہے، اور بالآخر ہمیں یہ محسوس کرنے میں ذرا بھی دقت محسوس نہیں ہوتی کہ لفظوں کے اس مجموعے سے تعلق رکھنے والے ہر لفظ میں معنی کی ایک ایسی تہ ہے جہاں اب تک ہماری رسائی نہیں ہوئی تھی۔ لفظوں کے ان پوشیدہ معنوی امکانات کا علم ہمیں اُس وقت ہوا جب شاعر نے اُسے ایک تجربے کے اظہار اور ابلاغ کا وسیلہ بنایا۔

ہمارے اپنے عہد میں لفظ اور معنی کے رشتے کی یہ نوعیت جس طرح اقبال کی شاعری میں بار بار نمایاں ہوتی ہے کسی اور شاعر کے یہاں نہیں ہوتی اور عموماً یہ ہوتا ہے کہ لفظ جہاں ایک طرف کسی مخصوص مفہوم اور معنی کے ابلاغ کا ذریعہ بنتا ہے دوسری طرف یہ کہ اس لفظ میں آنے والا کوئی ایک حرف اپنے صوتی آہنگ کی بنا پر ایک مخصوص تاثر کی تخلیق میں حصہ لیتا ہے ۔ اقبال کے شارحین نے اشعار کی تشریح کرتے ہوئے اُس تاثیر کا ذکر بھی کیا ہے جو اقبال نے بعض حروف کے صوتی آہنگ کی مدد سے پیدا کی ہے ، مثلاً ر ، ل ، س اور ک ۔ اسی طرح کے چند حروف ہیں جن سے اقبال اُردو اور فارسی دونوں میں خوشگوار صوتی تاثر ، ترنم یا نغمگی پیدا کرتے ہیں ۔ اسی طرح کا ایک حرف 'غ' بھی ہے ، جس کے صوتی آہنگ میں ر ، ل ، س اور ک کی نرمی اور سبک پن کے بجائے ایک خاص طرح کی خوشگوار گونج ہے اور اس گونج سے اقبال کو بارہا مطلوبہ تاثر پیدا کرنے میں مدد ملی ہے ۔ مثنویوں کے اُن بہت سے اشعار کے علاوہ جن میں 'غ' پر ختم ہونے والے لفظ قافیہ کے طور پر استعمال ہوئے ہیں ، ضرب کلیم ، بال جبریل اور پیام مشرق کی کئی نظموں میں داغ ، راغ ، زاغ ، باغ ، دماغ ، چراغ ، اباغ ، سراغ اور فراغ کے قافیے لائے گئے ہیں ، بلکہ اس تاثر میں زیادہ گونج اور جھنکار پیدا کرنے کے لئے کبھی کبھی اس طرح کے دو لفظوں کو ملا کر مرکب بنا لیا گیا ہے ۔ باغ و راغ اسی طرح کی ترکیب ہے جو پیام مشرق ، زبور عجم ، جاوید نامہ ، اور پس چہ باید کرد کے کئی شعروں میں استعمال کی گئی ہے اور ہر جگہ اُس سے اُس مخصوص فضا کی تشکیل میں بھی حصہ لیا ہے جو شاعر کا مقصود ہے اور اپنے صوتی تاثر سے شعر کے نغماتی آہنگ کی تعمیر بھی ہے ۔ لیکن اس وقت میری گفتگو کا موضوع 'غ' پر ختم ہونے والا ایک ایسا لفظ ہے جو اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے اقبال کی حکیمانہ شاعری کے مجموعی مزاج کا ساتھ بھی دیتا ہے اور اس مزاج کی تشکیل جن اجزا سے ہوتی ہے ان میں سے ہر ایک کا پرتو بھی اس میں موجود ہے ۔ یہ لفظ 'فروغ' ہے ۔ جو بانگ درا کے علاوہ ان کے کلام کے ہر مجموعے میں بار بار آیا ہے اور مزاج کی وہی خصوصیات لے کر آیا ہے جن کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ۔ اور ایک لحاظ سے تو یہ بانگ درا میں بھی موجود ہے کہ وہ نظموں کے اُن اشعار میں استعمال ہُوا ہے جنھیں بانگ درا کی ترتیب کے وقت شامل نہیں کیا گیا ، مثلاً بانگ درا کے جو گیارہ شعر والدہ مرحومہ کی یاد میں شامل نہیں ہیں اُن میں سے ایک شعر یہ ہے ۔

دیکھنے میں گرچہ ہے مثل شرر اُن کا فروغ
خندہ زن ہے صرصر ایام پر اُن کا فروغ

اسی طرح اقبال نے 'ابر گہر بار' کے نام سے ایک نظم انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی اور بعد میں وہ ۱۹۱۳ء میں 'فریاد اُمت' کے نام سے چھپی - اس کے چوتھے بند میں یہ شعر آیا ہے -

ہے فروغ دو جہاں داغ محبت کی ضیا
چاند یہ وہ ہے کہ گھٹتا نہیں کامل ہو کر
(باقیات اقبال، صفحہ ۲۶)

ایک اور مثال اُس قطعہ کی ہے جو اقبال نے 'شمع اور شاعر' پڑھنے سے پہلے انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھا تھا۔ چار شعروں کے اس قطعہ کا پہلا شعر یہ ہے -

ہم نشین بے ریایم از رہ اخلاص گفت
اے کلام تو فروغ دیدۂ برنا و پیر
(باقیات اقبال، صفحہ ۱۲۲)

باقیات اقبال (صفحہ ۱۲۳) میں چار ایسے شعر درج ہیں جو حالی کی صد سالہ برسی کے موقع پر نواب صاحب بھوپال کی موجودگی میں پڑھے گئے - ان چار اشعار میں سے ایک میں نواب صاحب بھوپال کی تعریف کی گئی ہے -

حمیداللہ خاں اے ملک و ملت را فروغ از تو
ز الطاف تو موج لالہ خیزد از خیابانم

محولہ' بالا چار شعروں میں سے پہلے تین شعروں میں 'فروغ' کا لفظ 'روشنی' اور چمک ، کے معنی میں استعمال ہوا ہے ، البتہ چوتھے شعر میں اس لفظ سے کئی معنی لئے جا سکتے ہیں: روشنی ، رونق اور ترقی ، لیکن بہ حیثیت مجموعی یہاں 'فروغ' سے ایک ایسے معنی نکلتے ہیں جو روشنی ، رونق اور ترقی کے علاوہ ہے اور جس کا احاطہ یہ لفظ نہیں کرتے -

اب ذرا یہ دیکھئے کہ لغات میں 'فروغ' کے کیا معنی درج ہیں: انگریزی کے لغات اسٹائنگاس اور پلاٹس میں علی الترتیب 'فروغ' کے لئے یہ الفاظ درج ہیں:

اسٹائنگاس: splendour, light, brightness, flame

پلاٹس: مندرجہ بالا چاروں لفظوں کے علاوہ Illumination نیز glory، fame اور honour

نوراللغات میں فروغ کے مرادفات یہ ہیں: روشنی ، چمک ، سرافرازی، رونق، سبقت، ترجیح -

اور فرہنگ آنند راج میں صرف دد مرادفات درج ہیں - روشنی اور تابش - انگریزی کے لفظوں میں glory اور splendour دو ایسے لفظ ہیں جن کا مرادف اردو اور فارسی کی فرہنگوں میں نہیں - البتہ سرفرازی کا لفظ کسی حد تک اس مفہوم کو ادا کرتا ہے، اس لیے فہرست میں شان و شوکت - رفعت - عظمت اور جلال کے الفاظ بھی شامل کئے جا سکتے ہیں -

اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر اثبات خودی کا فلسفہ ہے جو خود اقبال کے نزدیک نفیٔ خودی کے زہر کا تریاق ہے ، اور یہ فلسفہ انسان کو ذات ، عمل ، جدوجہد کا اور مسلسل اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا سبق دیتا ہے کہ اسی طرح ذات کے جوہر بھی ابھرتے ہیں اور جہان رنگ و بو کا پوشیدہ حسن بھی نمایاں ہوتا ہے - اقبال نے خودی اور کائنات کے جملہ امکانات کے واضح ہونے کا جو نقشہ اپنے تخیل میں بنایا ہے اس کے اظہار کے لئے 'فروغ' کا لفظ استعمال کیا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ روشنی ، ترقی ، عظمت ، رفعت ، جلال اور جمال کے تصورات یکجا ہو کر سامنے آتے ہیں -

اقبال کے کلام میں 'فروغ' کا لفظ جتنی جگہ بھی استعمال ہوا ہے وہاں کبھی تو محض روشنی ، نور یا جلوے کا مفہوم ادا کرتا ہے ، کہیں اس سے رونق اور چہل پہل کے معنی نکلتے ہیں ، لیکن زیادہ موقعے ایسے ہیں جہاں کئی تصورات ایک ساتھ مل کر ذہن پر وارد ہوتے ہیں اور ایک یا دو لفظ اس کا احاطہ نہیں کر سکتے ، بلکہ کبھی کبھی تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ 'فروغ' کے لفظ نے اس جگہ جتنے معانی و مفاہیم کا احاطہ کیا ہے لغت کے تمام لفظ مل کر بھی اسے اپنی گرفت میں نہیں لے سکے - پہلے چند شعر ایسے سنئے جہاں 'فروغ' روشنی یا نور کے معنی میں آیا ہے -

اے فروغ دیدۂ برنا و پیر
سرّ کار از ہاشم و محمود گیر

پس چہ باید کرد ، ۳۸

نہ در دیدۂ او فروغ نگاہے
نہ در سینۂ او دل بیقرارے

پیام مشرق ، ۱۳۸

اگرچہ زادۂ ہندم فروغ چشم من است
ز خاک پاک بخارا و کابل و تبریز

پیام مشرق ، ۲۰۳

ترا جوہر ہے نوری، پاک ہے تو
فروغ دیدۂ افلاک ہے تو

اے سوار اشہب دوراں بیا
اے فروغ دیدۂ انساں بیا

اسرار خودی ، ۵۱

رہ دراز بریدم ز ماہ پرسیدم سفرنصیب! نصیب تو منزلے است کہ نیست؟
جہان ز پرتو سیمائے تو سمن زارے فروغ داغ تو از جلوۂ دلے است کہ نیست؟
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیچ نہ گفت "نظم تنہائی"
پیام مشرق ، ۱۳۷

ان سب شعروں میں جو علی الترتیب "پس چہ باید کرد" "پیام مشرق"، "بال جبریل" "اسرار خودی" اور "پیام مشرق" سے لئے گئے ہیں "فروغ" روشنی اور نور کے معنی میں استعمال ہوا ہے لیکن ہر جگہ لفظ سے جو مفہوم برآمد ہوتا ہے وہ روشنی اور نور کے لفظوں کے معنوی حدود سے وسیع تر ہے ، خاص کر فروغ دیدۂ افلاک، فروغ دیدۂ انساں اور فروغ داغ تو ، کی ترکیبوں میں ۔

اب چند شعر ایسے ملاحظہ کیجئے جن میں 'فروغ' کا لفظ 'ترقی' یا رونق ، کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے ۔

علم اشیا داد مغرب را فروغ
حکمت او ماست می بندد ز دوغ

پیام مشرق ، ۹

سحرہا در گریبان شب اوست
دو گیتی را فروغ از کوکب اوست
نشان مرد حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

ارمغان حجاز ، ۱۶۵

ذوق تخلیق آتشے اندر بدن
از فروغ او فروغ انجمن

خلافت آدم ، جاوید نامہ ۷۶

فروغ دانش ما از قیاس است
قیاس ما ز تقدیر حواس است

زبور عجم ، ۲۲۶

لیکن ان اشعار کو بھی غور سے پڑھا جائے تو ان میں آنے والا 'فروغ' کا

صرف محسوس کیا جا سکتا ہے ، اور مفہوم کو محسوس کرنے والی بات ان شعروں میں اور بھی زیادہ ہے جن میں شاعر نے 'فروغ' کے لفظ کو کئی ملے جلے معنوں میں اس طرح استعمال کیا ہے کہ کئی لفظ مل کر بھی اس مفہوم کا پوری طرح احاطہ نہیں کر سکتے ۔ یہ شعر تخیل کی جولاں گاہ البتہ بنتے ہیں اور ہم 'فروغ' کے لفظ میں سے زندگی کے وہ گوناگوں نقش ابھرتے دیکھتے ہیں ، جو اپنی رنگینی اور تابناکی میں ان نقوش سے مختلف ہیں جن کا مشاہدہ نگہِ ظاہربیں کرتی ہے ۔ جاوید نامہ ، پیام مشرق ، بال جبریل ، اور ضرب کلیم کے ان شعروں کی یہی کیفیت ہے ۔

فروغ مشت خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکب تقدیر او گردوں شود روزے
—————
جاوید نامہ ۱۰ (نغمۂ ملائک)

فروغ او بہ بزم باغ و راغ است
گل از صہبائے او روشن ایاغ است

شب کس در جہاں تاریک نگزاشت
کہ در ہر دل ز داغ او چراغ است
—————
پیام مشرق ، ۶۵

مرد خدا کا عمل ، عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات ، موت ہے اس پر حرام
—————
مسجد قرطبہ ، بال جبریل، ۱۲۷

یہ ایک بات کہ آدم ہے صاحب مقصود
ہزار گونہ فروغ و ہزار گونہ فراغ
—————
جاوید نامہ ، ۱۵۷

وہ دانائے سبل ، ختم‌الرسل ، مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادیٔ سینا
—————
بال جبریل ، ۱۱۹

اور پھر بالآخر ضرب کلیم کے یہ دو شعر

عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری
فروغ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
—————
ضرب کلیم ، ۲۹

مہر و مہ و مشتری چند نفس کا فروغ

ان سب شعروں میں 'فروغ' کے لفظ سے معنی اور مفہوم کا جو تصور ابھرتا ہے وہ نہ محض روشنی و نور ہے ، نہ محض رونق و ترقی اور نہ محض عظمت و رفعت۔ شعر پڑھ کر گرد و پیش کے ماحول کی جو تصویر ہمارے ذہن میں بنتی ہے اس میں ان سب رنگوں کا ملا جلا عکس ہے جو ان میں سے ہر لفظ میں الگ الگ جلوہ فگن ہے اور تصورات کی یہ ملی جلی کیفیت جہاں ایک طرف ذہن کے لئے نشاط و انبساط کا سرمایہ مہیا کرتی ہے ، اس سے دل کے تاروں میں کبھی ایک لرزش خفی پیدا ہوتی ہے اور دل ایک ایسے جمالیاتی احساس سے آشنا ہوتا ہے جو بہ یک وقت رنگ بھی ہے اور نغمہ بھی ۔ اور یہ اسلوب شعری کا ایسا اعجاز ہے جس سے ہم اقبال کے وسیلے سے آگاہ ہوئے ہیں ۔ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے

ز شعر دلکش اقبال می تواں دریافت
کہ درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید

'عاشقی ورزید' میں مجھے کلام اقبال کی اس خصوصیت کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ شعر کا موضوع خواہ فلسفہ ہی کیوں نہ ہو اس کا اسلوب ہمیشہ دل آویز اور دل نشیں ہوگا ، اور شعر اقبال میں دل آویزی اور دل نشینی دوسری بہت سی چیزوں کے علاوہ اس بات سے بھی پیدا ہوئی ہے کہ وہ لفظ کی معنوی اہمیت کے علاوہ اس کی جمالیاتی حیثیت کے رمز شناس ہیں ، اور لفظ کو شعر میں صرف اس لئے جگہ دیتے ہیں کہ وہ بہ یک وقت فلسفی کی میراث بھی ہے اور شاعر و سخنی کی بھی اور 'فروغ' کا لفظ میراث کے اس مشترک سرمایے اور خزینے کا صرف ایک لعل بے بہا ہے ۔

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamics, Philosophy, History Sociology, Comparative Religion, Literature, Art and Archaeology.

Published alternately

in

English & Urdu

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs 15/-	USA $ 5.00 or £ Stg. 1.75

Price per copy

Rs. 4/-	USA $ 1.50 or £ Stg. 0.50

All contributions should be addressed to the Secretary, Editorial Board, *Iqbal Review*, 43-6/D, Block No 6, P.E.C.H. Society, Karachi. The Academy is not responsible for the loss of any article in any manner whatsoever. No article is returned unless accompanied with a stamped envelope.

Published by

Dr. M. Moizuddin, Secretary of the Editorial Board and Director, *Iqbal Academy Pakistan*, Karachi.

Printed at

TECHNICAL PRINTERS
Koocha Haji Usmani, I. I. Chundrigar Road, Karachi.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

JULY, 1975

IN THIS ISSUE

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
KARACHI